KANT

Immanuel

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

pensamento humano

EDITORA VOZES

EDITORA UNIVERSITÁRIA SÃO FRANCISCO

"O sistema de todos os conhecimentos filosóficos é a filosofia. Ela tem de ser tomada objetivamente quando por ela se entende o modelo para o julgamento de todas as tentativas de filosofar, devendo servir para julgar todas as filosofias subjetivas, cujos edifícios são, com frequência, tão diversos e cambiantes. A filosofia, nesse sentido, é uma mera ideia de uma possível ciência que não é dada in concreto em parte alguma, mas da qual procuramos aproximar-nos por inúmeros caminhos, até que seja descoberta a única vereda (muito escondida pela sensibilidade), e a cópia, até aqui defeituosa, seja – na medida em que isso é concedido aos seres humanos – tornada igual ao modelo. Até aí não se pode aprender filosofia alguma. Pois onde está ela? Quem está em sua posse? Como se pode reconhecê-la?

Só se pode aprender a filosofar, isto é, exercitar o talento da razão na observância de seus princípios universais em certas tentativas dadas, mas sempre guardando o direito da razão de investigar esses princípios em suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los."

(Crítica da razão pura, B 866)

www.vozes.com.br

EDITORA VOZES
Uma vida pelo bom livro
vendas@vozes.com.br

ISBN 978-85-326-4324-7
9 788532 643247

Não seria exagerado dizer que a Crítica da razão pura, principal obra de Immanuel Kant, divide a história da filosofia em duas: antes da Crítica, depois da Crítica. Não à toa, foi o próprio autor, antevendo o impacto de seu empreendimento filosófico, quem comparou sua transformação da filosofia à revolução efetuada por Cope mico no âmbito da física, afirmando tratar-se de uma inversão análoga de perspectiva: do mesmo modo como o astrónomo polonês deslocara o Sol para o centro do universo, deixando a Terra orbitar em torno dele, Kant propõe tomar não mais o objeto como centro do conhecimento, mas o sujeito e suas faculdades cognitivas.

Num momento em que a filosofia, procurando compreender as transformações por que vinha passando a ciência da natureza, dividia-se em nacionalistas de um lado, a defender a origem puramente racional de nossos conhecimentos, e empiristas de outro, a defender que eles se originam na experiência, procurou Kant demonstrar, a partir de tal “rcvolijção copcrnicana", que o nosso conhecimento é, necessariamente, tanto empírico como racional, isto é, tem de resultar da conjunção da intuição sensível (pela qual apreendemos o objeto na experiência) com o conceito do entendimento (por meio do qual pensamos o mesmo objeto).

Com isso, a Crítica inauguraria uma posição bastante singular no debate filosófico, criando as bases para a Teoria do Conhecimento como disciplina filosófica. Entrar no universo da (Titica da razão pura é aceitar o desafio, colocado pelo próprio Kant, de evitar o dogmatismo sem cair no relativismo; ou, por outras palavras, evitar o fanatismo sem cair na descrença; evitar o absoluto sem cair no nada.

O autor

Immanuel Kant nasceu aos 22 de abril de 1724 na cidade universitária de Königsberg, pertencente ao então Império da Prússia, hoje Kaliningrado. Ali estudou, aprendeu latim e línguas clássicas, obteve seu doutorado (17.55), escreveu, ensinou e passou toda a sua vida. Em 1770, tornou-se professor de Lógica e Metafísica c lecionou durante os 27 anos seguintes, conquistando o afeto c a admiração de seus alunos, que acorriam a Königsberg como a “Meca

da f ilosofia".Morreu aos 79 anos de idade, cm 12 de fevereiro de 1S04. Entre suas principais obras, além da Crítica da razão pura, estão a Fundamentação da metafísica dos costumes, Crítica da razão prática e Crítica da faculdade de julgar.

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Immanuel Kant
Professor em Königsberg, membro da
Real Academia das Ciências de Berlim

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Tradução e notas de
Fernando Costa Mattos

EDITORA VOZES
Petrópolis

EDITORA UNIVERSITÁRIA
SÃO FRANCISCO
Bragança Paulista

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

PREFACIO A SEGUNDA EDIÇÃO

INTRODUÇÃO

- I. Da diferença entre conhecimento puro e empírico
- II. Nós possuímos certos conhecimentos *a priori*, e mesmo o entendimento comum nunca carece deles
- III. A filosofia necessita de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e o alcance de todos os conhecimentos *a priori*
- IV. Da diferença entre juízos analíticos e sintéticos
- V. Os juízos sintéticos *a priori* estão contidos como princípios em todas as ciências teóricas da razão
- VI. Problema geral da razão pura
- VII. Ideia e divisão de uma ciência particular sob o nome de uma crítica da razão pura

INTRODUÇÃO

- I. Ideia da filosofia transcendental
- Da diferença entre juízos analíticos e sintéticos
- II. Divisão da filosofia transcendental

PRIMEIRA PARTE

- § 1
- § 2. Exposição metafísica desse conceito
- § 3. Exposição transcendental do conceito de espaço
- § 4. Exposição metafísica do conceito de tempo
- § 5. Exposição transcendental do conceito de tempo
- § 6. Conclusões a partir desses conceitos
- § 7. Elucidação
- § 8. Observações gerais sobre a estética transcendental
- Conclusão da estética transcendental

SEGUNDA PARTE

Introdução: Ideia de uma lógica transcendental

I. Da lógica em geral

II. Da lógica transcendental

IV. Da divisão da lógica transcendental em analítica e dialética transcendentais

Primeira divisão: Analítica transcendental em dois livros e seus diferentes capítulos e seções

PRIMEIRO LIVRO: A ANALÍTICA DOS CONCEITOS

Primeiro capítulo: Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento

§ 9. Da função lógica do entendimento nos juízos

§ 10. Dos conceitos puros do entendimento ou categorias

§ 11

§ 12

Segundo capítulo: Da dedução dos conceitos puros do entendimento

§ 13. Dos princípios de uma dedução transcendental em geral

§ 14. Passagem para a dedução transcendental das categorias

§ 15. Da possibilidade de unia ligação em geral

§ 16. Da unidade originariamente sintética da apercepção

§ 17.O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do entendimento

§ 18. O que é a unidade objetiva da autoconsciência

§ 19. A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos neles contidos

§ 20. Todas as intuições sensíveis estão sob as categorias como únicas condições sob as quais o diverso das mesmas pode reunir-se em uma consciência

§ 21. Observação

§ 22. As categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, senão a sua aplicação aos objetos da experiência

§ 23

§ 24. Da aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral

§ 25

§ 26. Dedução transcendental do uso universalmente possível dos conceitos puros do entendimento na experiência

§ 27. Resultado dessa dedução dos conceitos do entendimento

Segundo capítulo: Da dedução dos conceitos puros do entendimento

Primeira seção

Segunda seção: Dos fundamentos *a priori* para a possibilidade da experiência

1) Da síntese da apreensão na intuição.

2) Da síntese da reprodução na imaginação.

3) Da síntese do reconhecimento no conceito.

4) Explicação provisória da possibilidade das categorias como conhecimentos a priori.

Terceira seção: Da relação do entendimento a objetos em geral e da possibilidade de conhecê-los *a priori*

Representação sumária da correção e única possibilidade dessa dedução dos conceitos puros do entendimento

SEGUNDO LIVRO: A ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS

Introdução: Da faculdade transcendental de julgar em geral «•

Primeiro capítulo: Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento

Segundo capítulo: Sistema de todos os princípios do entendimento puro

Primeira seção: Do princípio supremo de todos os juízos analíticos

Segunda seção: Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos

Terceira seção: Representação sistemática de todos os princípios sintéticos do mesmo

Refutação do idealismo

Observação geral ao sistema dos princípios

Terceiro capítulo: Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*

Apêndice „

Observação à anfibolia dos conceitos da reflexão

Segunda divisão: Dialética transcendental em dois livros e seus diferentes capítulos e seções

II. Da razão pura como sede da ilusão transcendental

A. Da razão em geral

B. Do uso lógico da razão

C. Do uso puro da razão

PRIMEIRO LIVRO: DOS CONCEITOS DA RAZÃO PURA

Primeira seção: Das ideias em geral

Segunda seção: Das ideias transcendentais

Terceira seção: Sistema das ideias transcendentais

SEGUNDO LIVRO: DAS INFERÊNCIAS DIALÉTICAS DA RAZÃO PURA

Primeiro capítulo: Dos paralogismos da razão pura

Refutação da prova mendelsohniana da permanência da alma.

Conclusão da solução do paralogismo psicológico

Observação geral concernente à passagem da psicologia racional à cosmologia

Primeiro capítulo: Dos paralogismos da razão pura

Primeiro paralogismo: Da substancialidade

Crítica do segundo paralogismo da psicologia transcendental

Terceiro paralogismo, da personalidade

O quarto paralogismo, da idealidade (da relação externa).

SEGUNDO LIVRO DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL Segundo capítulo: A antinomia da razão pura

Primeira seção: Sistema das ideias cosmológicas

Segunda seção: Antitética da razão pura

Primeiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura

Segundo conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura

Terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura

Quarto conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura

Terceira seção: Do interesse da razão neste seu conflito

Quarta seção: Dos problemas transcendentais da razão pura, na medida em que devem, absolutamente, poder ser resolvidos

Quinta seção: Representação cética das questões cosmológicas por meio de todas as quatro ideias transcendentais

Sexta seção: O idealismo transcendental como chave para solucionar a dialética cosmológica

Sétima seção: Resolução crítica do conflito cosmológico da razão comigo mesma

Oitava seção: Princípio regulativo da razão pura em relação às ideias cosmológicas

Nona seção: Do uso empírico do princípio regulativo da razão em relação a todas as ideias cosmológicas

I. Solução da ideia cosmológica da totalidade da composição dos fenômenos em um todo do mundo

II. Solução da ideia cosmológica da totalidade da divisão de um todo dado na intuição

III. Solução das ideias cosmológicas da totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas

Terceiro capítulo: O ideal da razão pura

Primeira seção: Do ideal em geral

Segunda seção: Do ideal transcendental (prototypon transcendentale)

Terceira seção: Dos argumentos da razão especulativa para inferir a existência de um ser supremo

Quarta seção: Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus

Quinta seção: Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus

Sexta seção: Da impossibilidade da prova físico-teológica

Sétima seção: Crítica de toda teologia baseada em princípios especulativos da razão

Apêndice à dialética transcendental: Do uso regulativo das ideias da razão pura

Do propósito último da dialética natural da razão humana

PRIMEIRO CAPÍTULO

PRIMEIRA SEÇAO: A DISCIPLINA DA RAZAO PURA NO USO DOGMÁTICO

SEGUNDA SEÇÃO: A DISCIPLINA DA RAZAO PURA EM RELAÇÃO AO SEU USO POLÊMICO

Da impossibilidade de um apaziguamento cético da razão que se encontra em desunião consigo mesma

TERCEIRA SEÇÃO: A DISCIPLINA DA RAZÃO EM RELAÇÃO ÀS HIPÓTESES

QUARTA SEÇAO: A DISCIPLINA DA RAZAO PURA EM RELAÇÃO ÀS SUAS PROVAS

SEGUNDO CAPÍTULO

PRIMEIRA SEÇÃO: DO FIM ÚLTIMO DO USO PURO DE NOSSA RAZÃO

SEGUNDA SEÇAO: DO IDEAL DO BEM SUPREMO COMO UM FUNDAMENTO DE DETERMINAÇÃO DO FIM ÚLTIMO DA RAZÃO PURA

TERCEIRA SEÇÃO: OPINIÃO, SABER E FÉ

TERCEIRO CAPITULO

QUARTO CAPITULO

GLOSSÁRIO

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO

A tradução de um livro como *Crítica da razão pura* não é tarefa das mais fáceis. Além das dificuldades apresentadas pelo texto original, escrito há mais de duzentos anos numa língua que começava a firmar-se em termos literários, era preciso levar em conta as muitas versões já feitas para tantas línguas diferentes. Além, é claro, das duas edições mais conhecidas em português - a tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger para a *Coleção Pensadores*, lançada pela Abril Cultural em 1974, e aquela dos portugueses Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão para a Calouste Gulbenkian, publicada pela primeira vez em 1985 -, consultei também, ao longo do trabalho, diversas versões em outras línguas (todas elas listadas abaixo). Foram particularmente importantes, porque recentes e extremamente precisas, aquela de Paul Guyer e Allen Wood para o inglês, a de Costantino Esposito para o italiano e, sobretudo, a de Mario Caimi para o espanhol.

Evidentemente, este não é um trabalho que se faça sozinho. Desde o princípio - já lá se vão mais de dois anos - contei com a ajuda de muitos colegas, aos quais gostaria agora de agradecer. Antes de tudo, agradeço aos colegas do Grupo de Traduções Kantianas: Ricardo Terra, Maurício Keinert, Monique Hulshof, Bruno Nadai, Nathalie Bres-siani e Diego Kosbiau Trevisan. Muitas de nossas reuniões, ao longo desse período, foram dedicadas a discutir tanto algumas passagens da tradução em curso como as principais dificuldades terminológicas apresentadas pelo léxico kantiano, boa parte delas refletidas no glossário que vem publicado ao final da presente edição. Agradeço também à Raquel Weiss, que me incentivou a assumir essa empreitada, e ao Grupo de Filosofia Alemã, da USP, onde também se travaram algumas importantes discussões sobre trechos e terminologias da presente tradução.

Foi por iniciativa desse grupo, aliás, que se realizou em março de 2011, na FFLCH-USP, um colóquio de tradutores da *Crítica da razão pura* contando com a participação dos já citados Mario Caimi (UBA, Argentina) e Costantino Esposito (U. Bari, Itália), além de Christian Hamm (USM, Brasil), aos quais deixo aqui meusmais sinceros agradecimentos. Tendo em vista que Caimi e Esposito são os mais recentes tradutores da CRP para, respectivamente, o espanhol e o italiano, tratou-se de uma oportunidade ímpar para que, em meio a ricas discussões e reuniões de trabalho em cima do texto kantiano, eu absorvesse um pouco da experiência que eles tiveram, ao enfrentar essa mesma tarefa, e pudesse amadurecer algumas decisões conceituais e terminológicas.

Sabe-se que um dos grandes desafios do tradutor é estabelecer um texto que, sem perder fidelidade à língua de origem, consiga fazer-se ao mesmo tempo preciso e palatável na língua de chegada. Neste sentido, procurei não ser tão estrito na uniformização de certas palavras, de modo a ter sensibilidade para o contexto em que se inscrevem, e busquei contornar as dificuldades que são típicas do texto kantiano - como as frases excessivamente longas - com recursos pouco invasivos, mas capazes de assegurar a legibilidade, no português, de certas passagens mais complicadas. Apesar dessa flexibilidade, não deixei de estabelecer certos padrões e, com vistas a auxiliar o leitor em seu trabalho - um trabalho que também não é nada fácil elaborei um glossário que, embora longe de ser exaustivo, serve para deixar claras as minhas principais decisões terminológicas (parte delas justificadas em notas ao longo do texto).

É claro que, sendo esta a nossa primeira edição, algumas dessas decisões poderão revelar-se não tão boas aos olhos do leitor, e também alguns erros ou imprecisões, que nos passaram despercebidos, poderão ser por ele notados. Neste sentido, convidamos a todos que enviem à Vozes comentários, críticas ou sugestões, de modo que possamos aperfeiçoar o trabalho em edições posteriores.

É preciso dizer, por outro lado, que algumas de nossas opções editoriais levaram em conta as necessidades do leitor brasileiro não especializado. Embora tenhamos traduzido os trechos da primeira edição (conhecida como edição A) que Kant omitiu na segunda (edição B), ajustando-nos assim àquela que tem sido a praxe nas novas versões da *Crítica da razão pura*, evitamos carregar o texto de notas técnicas relativas a diferenças pontuais seja entre as duas edições, seja entre as diferentes edições alemãs. Tomamos por base a edição canônica da Academia (Real Academia Prussiana das Ciências), de 1904, consultada também em sua versão digital mais recente *(Kant im Kontext III)*, e procuramos limitar-nos, nas notas de tradução, a algumas questões terminológicas mais relevantes, deixando tantas outras para o glossário. No que diz respeito à paginação indicada ao longo do texto, trata-se da numeração da segunda edição de Kant (de 1787), sempre acompanhada da letra B, ou, no caso dos trechos nela omitidos, da numeração da primeira (de 1781), sempre acompanhada da letra A. Tal paginação foi incorporada à Edição da Academia (mantida, portanto, na versão digital *Kant im Kontext)* e se tornou a referência habitual para as novas edições da *Crítica da razão pura.*

Listamos a seguir as edições consultadas ao longo do trabalho. Grifamos em negrito as mais importantes para o nosso trabalho.

Alemão

“Kritik der reinen Vernunft”. *Kants Gesammelte Schriften* - Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Vol. III. Berlim: [s.e.], 1904 [Edição-

base para a tradução].

Kritik der reinen Vernunft. Hamburgo: Felix Meiner, 1998.

“Kritik der reinen Vernunft”. *Kant im Kontext III* - Komplettausgabe; Werke; Briefwechsel; Nachlass; Vorlesungen. InfoSoftWare, 2009.

Português

Crítica da razão pura. São Paulo: Brasil Ed. 1959 [1. ed., 1958 - Trad, de J. Rodrigues de Mereje].

***Crítica da razão pura.* 2 vols. São Paulo: Abril, 1991 [Coleção Os Pensadores - 1. ed., 1974 - Trad, de Valério Rohden e Udo Moosburger].**

Crítica da razão pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008 [1. ed., 1985 - Trad, de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão].

Crítica da razão pura. São Paulo: Mart*in* Claret, 2009 [1. ed., ícone, 2007 - Trad, de Lucimar A. Coghi Anselmi e Fulvio Lubisco (a partir do francês)].

Espanhol

Crítica de la razón pura. Madri: Tecnos, 2002 [1. ed., 1928 -Trad, de Manuel García Morente], . .

Crítica de la razón pura. Madri: Alfaguara, 1993 [1. ed., 1978 - Trad, de Pedro Ribas],

***Crítica de la razón pura.* Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2009 [1. ed., Colihue, 2007 - Trad, de Mario Caimi].**

Italiano

Critica delia ragion pura. Roma/Bari: Laterza, 2010 [1. ed., 1909 - Trad, de Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice].

Critica della ragion pura. Milão: Adelphi, 2007 [1. ed., 1957 - Trad, de Giorgio Colli].

***Critica della ragion pura.* Milão: Bompiani, 2007 [1. ed., 2004 - Trad, de Costantino Esposito].**

Francês

Critique de la raison pure. Paris: Gallimard, 1980 [1. ed.. 1869 - Trad. de Jules Barni, atualizada por Alexandre Delamarre e François Marty].

***Critique de la raison pure.* Paris: PUF, 2008 [1. ed., 1905 - Trad. de A. Tremesaygues e B. Pacaud].**

Critique de la raison pure. Paris: Flammarion, 2006 [1. ed., Aubier, 1997 - Trad.de Ala*in* Renaut],

Inglês

"Critique of Pure Reason". In: *Kant.* Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990 [Coleção Great Books of the Western World, vol. 39 - 1. ed., 1855 - Trad, de J.M.D. Meiklejohn].

Critique of Pure Reason. Nova York: Random House, 1958 [1. ed., 1929 - Trad, de Norman Kemp Smith].

Critique of Pure Reason. Indianapolis: Hackett, 1996 [Trad, de Werner Pluhar].

***Critique of Pure Reason.* Nova York: Cambridge University Press, 1998 [Trad, de Paul Guyer e Allen Wood].**

Holandês

Kritiek van de zuivere rede. Amsterdam: Boom, 2004 [Trad, de Jabik Veenbas e Willem Visser],

Baco de Verulamio[1].

Instauratio Magna. Praefatio.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines earn non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo ha- beant, non Sectae nos alicujus, aut Placiti, sed utilitatis et amplitu- dinis humanae fundamenta moliri. Deinde utsuis commodis aequi ... in commune consulant,... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

Bacon de Verulämio.

Instaurado Magna (Grande Restauração). Prefácio.

De nossa parte silenciamos: quanto àquilo de que aqui se trata, no entanto. pedimos que os homens não o considerem uma opinião, mas um trabalho sério; e que estejam convencidos de que lutamos para assentar os fundamentos não de alguma seita ou opinião arbitrária, mas sim para a utilidade e o engrandecimento da humanidade. E, então, que se preocupem com o bem comum [...] segundo a medida de seus próprios interesses [...], e que por si mesmos tomem parte nele; além disso, que esperem o bem e não imaginem ou pensem que a nossa *Instaurado* [renovação das ciências][2] seja algo interminável e sobre-humano; pois ela é, na verdade, o fim e o legítimo término de um erro interminável.]

À Sua Excelência,
o Ministro de Estado do Rei
Barão de Zedlitz

Generoso Senhor!

Fomentar por conta própria o crescimento das ciências significa trabalhar pelo próprio interesse de Sua Excelência; pois este está intrinsecamente ligado àquele não apenas na elevada posição de um guardião, mas pela mais íntima relação de um esclarecido amante do conhecimento. Por isso me sirvo também do único meio de que em certa medida disponho para manifestar o meu agradecimento pela generosa confiança com que Sua Excelência me honra, como se eu pudesse contribuir em algo para esse propósito[3].

Aos mesmos cuidados generosos com que Sua Excelência honrou a primeira edição deste trabalho dedico agora também esta segunda e, com isso, todas as demais circunstâncias de minha carreira literária; e sou, com a mais profunda veneração,

Königsberg
23 de abril
1787.

De Sua Excelência
o leal e obediente
servidor
Immanuel Kant.

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana.

Ela não tem culpa por cair nesse embaraço. Ela começa por princípios cujo uso, inevitável no curso da experiência, é também suficientemente confirmado por esta. Com eles, ela sobe então (como também é próprio de sua natureza), cada vez mais alto, a condições mais longínquas. Como, no entanto, ela se torna consciente de que desse modo, visto que as perguntas nunca cessam, seu trabalho teria de permanecer inacabado, ela se vê então forçada a buscar refúgio em princípios que ultrapassam todo uso possível da experiência e, ao mesmo tempo, parecem tão insuspeitos que mesmo a razão humana comum está de acordo com eles. Com isso, porém, ela se lança na escuridão e em contradições que pode até dirimir, supondo que alguns erros estejam ocultos em seu fundamento, mas não consegue descobri-los porque os princípios de que se serve, na medida em que extrapolam todos os limites da experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O campo de batalha dessas intermináveis querelas chama-se *metafísica.*

Houve um tempo em que ela era chamada a *rainha* de todas as ciências; e, se a intenção for tomada pelo ato, então ela merecia de fato, devido à elevada importância de seu objeto, esse título honorífico. Hoje em dia, é próprio à moda da época dirigir todas as suspeitas contra ela, e a matrona, ofendida e abandonada, queixa-se como Hécuba: *modo maxima rerum, totgeneris natisque potens - nunc trahor exul, inops* (Ovídio, *Metamorfoses)*[4].

No começo, sob a administração dos dogmáticos, seu governo era *despótico*. Como, no entanto, a legislação continha ainda traços da antiga barbárie, ela degenerou gradativamente, por meio de guerras internas, em uma completa anarquia; e os céticos, uma espécie de nômades que abominam todo cultivo duradouro do solo, desfaziam de tempos em tempos a união civil. Como, porém, eram felizmente poucos, eles não puderam impedir que os dogmáticos buscassem sempre, ainda que sem seguir um plano unânime entre eles, reconstruir novamente essa união. Nos tempos modernos, pareceu por um momento, de fato, que todas essas querelas teriam fim com uma certa *fisiologia* do entendimento humano (do famoso Locke), e que se decidiria de maneira completa sobre a legitimidade daquelas pretensões; mas ocorreu que, embora o nascimento daquela suposta rainha

tivesse sido derivado da vulgaridade da experiência comum e, dessa forma, a sua pretensão tivesse de ser posta sob suspeita com justiça, ela seguiu a afirmar suas pretensões porque essa *genealogia* lhe fora falsamente imputada; e, com isso, tudo voltou de novo ao velho e carunchoso *dogmatismo* e, a partir daí, a um desprezo do qual se poderia ter salvo a ciência. Agora, quando todos os caminhos (segundo se crê) foram tentados em vão, reinam nas ciências o tédio e o completo *indiferentismo*, mãe do caos e da noite na ciência, mas ao mesmo tempo a origem, ou ao menos o prelúdio, de uma iminente transformação e esclarecimento das mesmas, que se tornaram obscuras, confusas e estéreis por meio de esforços mal conduzidos.

E certamente vão querer aparentar *indiferença* em relação a tais investigações, cujo objeto *não pode ser indiferente* à natureza humana. Também supostos *indiferentistas*, por mais que pretendam disfarçar-se com a transformação da linguagem escolástica em um tom popular, acabam por recair inevitavelmente, onde quer que apenas pensem algo em geral, nas afirmações metafísicas contra as quais mostravam tanto desprezo. Essa indiferença, no entanto, que ocorre em meio ao florescimento de todas as ciências e atinge justamente aquela cujos conhecimentos, se estivessem à disposição, seriam os menos renunciáveis de todos, é um fenômeno (Phänomen) que merece cuidado e ponderação. Ele é, claramente, um efeito não da negligência, mas da amadurecida *faculdade de julgar*[5] da época, que já não se deixa deter por um saber ilusório; e é um estímulo à razão para que assuma novamente o mais árduo de seus trabalhos, qual seja o do autoconhecimento, e instaure um tribunal capaz tanto de assegurá-la em suas pretensões legítimas como, por outro lado, de ajudá-la a livrar-se de todas as suposições infundadas; e isso não por meio de decretos arbitrários, mas segundo suas leis eternas e imutáveis; e este tribunal não é outro senão a própria crítica da razão pura.

Eu entendo aqui, contudo, não uma crítica dos livros e sistemas, mas sim da faculdade da razão em geral, com vistas a todos os conhecimentos que ela pode tentar atingir *independentemente de toda experiência* e, portanto, a decisão sobre a possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação, sempre a partir de princípios, tanto das fontes como do começo e dos limites da mesma.

Eu adentrei então este caminho, o único que restou, e me orgulho de ter encontrado, nele, o modo de suprimir todos os erros que tinham, até aqui, cindido a razão consigo mesma em seu uso fora da experiência. Eu não me esquivei com isso de suas perguntas, usando como desculpa a incapacidade da razão humana; eu antes as especifiquei completamente segundo princípios e, depois de ter descoberto o ponto preciso do mal-entendido da razão consigo mesma, solucionei-as de um modo plenamente satisfatório para a razão. A resposta àquelas perguntas não é, de fato, tão extraordinária como pediria a delirante sede de saber dos dogmáticos; pois esta só

poderia ser satisfeita com passes de mágica, e disso eu não entendo muita coisa. Além disso, tal não era por certo o propósito da destinação natural de nossa razão, e o dever da filosofia era suprimir as fantasias surgidas da falta de clareza, por mais que muitas ilusões apreciadas e amadas se vissem assim reduzidas a nada. Com vistas a isso, procurei dar a maior atenção à questão do rigor, e me arrisco a dizer que não deve haver uma única tarefa metafísica que não tenha sido aqui solucionada, ou' para cuja solução eu não tenha pelo menos fornecido a chave. Na verdade, a razão pura é uma unidade tão perfeita que, se um princípio seu fosse insuficiente para uma única de todas as perguntas que lhe são postas por sua própria natureza, seria preciso descartá-lo, pois já não poderia ser aplicado, com plena confiabilidade, a nenhuma das demais.

Ao dizer isso, acredito perceber no rosto do leitor, diante de tão pretensiosas e imodestas afirmações, um semblante que mistura desprezo e contrariedade; e, no entanto, elas são incomparavelmente mais modestas do que as de qualquer autor do programa mais usual, que pretende provar coisas como a natureza simples da alma ou a necessidade de um primeiro começo do mundo. Pois ele se empenha em alargar o conhecimento humano para além de todos os limites da experiência possível, enquanto eu, humildemente, sustento que isso ultrapassa inteiramente as minhas faculdades; em vez disso, ocupo-me apenas com a razão mesma e seu puro pensar, cujo conhecimento completo não preciso procurar muito além de mim mesmo, pois ele se encontra em mim e já a lógica comum me fornece um exemplo de como as suas ações mais simples podem ser enumeradas de maneira completa e sistemática; apenas se poderia perguntar, aqui, o quão longe espero chegar com isso, uma vez que me sejam tirados todo material e apoio da experiência.

Mas chega de falar sobre a *completude* no atingimento de cada um dos fins e sobre a *exaustividade* no atingimento de todos eles em conjunto, que constituem a *matéria* de nossa investigação crítica porque nos são dados não por um objetivo fortuito, mas pela natureza do próprio conhecimento.

Também a *certeza* e a *clareza*, duas coisas que dizem respeito à *forma* de tal investigação, devem ser vistas como exigências fundamentais que se podem fazer, com justiça, ao autor que se arrisca numa tão incerta empreitada.

No que diz respeito à *certeza*, eu mesmo me ditei a sentença: que nesse tipo de estudo não seja permitido de modo algum *opinar*, e que tudo que aqui simplesmente pareça uma hipótese seja mercadoria proibida, que não pode ser vendida nem pelo menor preço, mas tenha, isto sim, de ser confiscada tão logo descoberta. Pois o que se espera de todo conhecimento que deve ser *a priori* seguro é que ele seja tomado por absolutamente necessário, e que uma determinação de todos os conhecimentos puros *a priori*, com tanto mais razão, deva ser o padrão de medida e, portanto, o exemplo mesmo de toda certeza apodítica (filosófica). Se quanto a isso eu consegui

realizar aquilo a que me propus é algo que cabe somente ao leitor julgar, pois ao autor incumbe apenas assentar os fundamentos, e não julgar os efeitos perante os seus juízes. De modo a evitar, porém, que algo se torne aqui, de maneira inadvertida, a origem de uma fraqueza teórica, tem de ser permitido ao autor indicar por si mesmo aqueles pontos, mesmo atinentes a fins secundários, que poderiam dar ensejo a alguma desconfiança, prevenindo a tempo, assim, a influência que uma dúvida, mínima que fosse, poderia ter sobre o juízo do leitor relativamente ao fim principal.

Não conheço nenhuma investigação que seja mais importante, quanto à investigação da faculdade a que chamamos entendimento e, ao mesmo tempo, quanto à determinação das regras e limites de seu uso, do que aquelas que realizei, sob o título de *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, na segunda parte da Analítica Transcendental; elas também me custaram os maiores esforços, mas estes, segundo espero, não foram em vão. Sedimentado com considerável profundidade, este estudo tem, todavia, dois lados. Um diz respeito aos objetos do entendimento puro e deve estabelecer, e tornar compreensível, a validade objetiva de seus conceitos *a priori*-, justamente por isso, é algo intrínseco a meus fins. O outro parte de uma consideração do próprio entendimento puro - uma consideração subjetiva, portanto - segundo suas próprias possibilidades e os poderes cognitivos em que está assentado; e, embora esta elucidação seja de grande importância com vistas a meu fim principal, ela não lhe é intrínseca porque a questão principal persiste: independentemente de toda experiência, o que e como podem o entendimento e a razão conhecer? E não esta: como é possível a própria faculdade de pensar? Visto que a última é, de certo modo, a investigação da causa de um dado efeito, e na medida em que tem em si algo de similar a uma hipótese (ainda que não se comporte de fato assim, como mostrarei em outra ocasião), então parece que eu tomei aqui a liberdade de opinar, e deixei também ao leitor a possibilidade de opinar diferentemente. Quanto a isso tenho de lembrar ao leitor, antecipadamente, que, caso a minha dedução subjetiva não produza nele a plena convicção que espero, a objetiva, que é aqui a mais importante, tem de receber toda a sua força; para o que, de qualquer modo, pode ser inteiramente suficiente aquilo que é dito às páginas 92 e 93 [B 123-124],

No que diz respeito à clareza, por fim, o leitor tem o direito de exigir não apenas, em primeiro lugar, uma *clareza discursiva* (lógica) *por meio de conceitos*, mas também, em seguida, uma *clareza intuitiva* (estética) *por meio de intuições*, i. e., exemplos ou outras elucidações *in concreto*. Da primeira eu cuidei suficientemente. Mas isto, que dizia respeito à essência de meu projeto, acabou sendo também a causa contingente de eu não poder dar a devida atenção à segunda exigência, que, embora não tão forte, é, todavia, justa. Em quase todo o curso de meu trabalho, fiquei constantemente em dúvida quanto à como lidar com isso.

Exemplos e elucidações me pareciam sempre necessários e, assim, encontraram de fato, no primeiro esboço, os seus devidos lugares. Eu logo percebi, contudo, a grandeza de minha tarefa e a variedade dos objetos com que teria de lidar, e, como me dei conta de que estes talvez fossem suficientes para, numa linguagem seca e meramente *escolástica*, completar o trabalho, julguei pouco aconselhável estendê-lo ainda mais com exemplos e elucidações que somente são necessários de um ponto de vista popular, afinal, este trabalho não poderia pautar-se de modo algum pelos costumes populares, e os verdadeiros conhecedores das ciências não necessitam tanto assim dessa suavização, que é sempre agradável, mas aqui poderia até mesmo ir contra os fins do trabalho. O Abade Terrasson diz, com efeito, que, se a grandeza de um livro não se mede pela quantidade de páginas, mas pelo tempo que se gasta para compreendê-lo, então se poderia dizer de muitos livros que eles poderiam ser bem mais curtos se já não fossem tão curtos. Se, por outro lado, a atenção for dirigida à inteligibilidade de um todo de conhecimento especulativo, que seja extenso, mas concatenado segundo um princípio, então se poderia dizer, com o mesmo grau de justiça, que muitos livros poderiam tornar-se bem mais claros se não tentassem ser tão claros. Pois os meios auxiliares da clareza, que de fato ajudam no detalhe, com frequência atrapalham no geral, na medida em que não permitem ao leitor chegar rápido o suficiente a uma visão de conjunto do todo e, mesmo com todas as suas cores brilhantes, acabam por embaralhar e tornar irreconhecível a articulação ou estrutura do sistema, da qual em geral depende, todavia, a possibilidade de julgar sobre a unidade e a solidez do mesmo. sistema que não faltem também os conceitos derivados, que não podem ser introduzidos de súbito *a priori*, mas têm antes de ser examinados gradativamente; do mesmo modo como lá foi esgotada a síntese completa dos conceitos, aqui se exige, além disso, que aconteça o mesmo com a análise, em que tudo é fácil e mais entretenimento do que trabalho.

Segundo me parece, o interesse do leitor poderia ser consideravelmente ampliado se ele unisse seus esforços àqueles do autor no sentido de, segundo o projeto apresentado, executar até o fim, e de maneira duradoura, uma obra grandiosa e importante. E a metafísica, segundo os conceitos que dela forneceremos aqui, é a única de todas as ciências de que podemos, em pouco tempo e com esforços pequenos, mas unificados, esperar tal acabamento perfeito, de tal modo que não sobre nada para a posteridade a não ser adequá-la didaticamente a seus propósitos, sem por isso ampliar em nada o seu conteúdo. Pois ela não é senão o inventário de tudo aquilo que possuímos por meio da razão pura, organizado sistematicamente. Nada nos pode aqui escapar, pois aquilo que a razão produz apenas por si mesma não pode esconder-se, mas é antes, tão logo o seu princípio tenha sido descoberto, trazido à luz pela própria razão. A unidade completa desse tipo de conhecimento, constituído de conceitos inteiramente puros sem que algo da experiência, ou mesmo uma intuição particular que devesse conduzir a uma determinada experiência,

tenham qualquer influência no sentido de estendê-la ou aumentá-la, é não apenas possível, mas necessária. Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex (Pérsio)[6].

Eu mesmo espero poder oferecer tal sistema da razão pura (especulativa) sob o título de Metafísica da natureza, o qual deve ter um conteúdo muito mais rico com menos da metade da extensão que tem aqui a Crítica, que tinha de estabelecer primeiro as fontes e condições de sua possibilidade e precisava limpar e aplainar um solo totalmente irregular. Aqui eu espero de meu leitor a paciência e a imparcialidade de um juiz, e lá a solicitude e o apoio de um ajudante; pois, por mais que todos os princípios sejam completamente reunidos sob um sistema na Crítica, pertence ainda à perfectibilidade do próprio sistema que não faltem também os conceitos derivados, que não podem ser introduzidos de súbito *a priori*, mas têm antes de ser examinados gradativamente; do.mesmo modo como lá foi esgotada a síntese completa dos conceitos, aqui se exige, além disso, que aconteça o mesmo com a *análise*, em que tudo é fácil e mais entretenimento do que trabalho.

Só tenho algo a acrescentar com relação à impressão. Como o início da mesma foi um pouco atrasado, só recebi para revisar em torno de metade das provas, nas quais encontrei alguns erros de impressão que, no entanto, não interferem no sentido; a não ser aquele da página [A] 379, linha 4 de baixo para cima, em que “específico” tem de ser lido no lugar de “cético”. A “antinomia da razão pura”, da página [A] 425 à [A] 461, está disposta na forma de uma tábua, de tal modo que tudo aquilo que faz parte da tese continue do lado esquerdo, e tudo aquilo que faz parte da antítese do lado direito, ambas assim ordenadas para que a tese e a antítese pudessem ser mais facilmente comparadas uma à outra.

PREFACIO A SEGUNDA EDIÇÃO

Se a elaboração dos conhecimentos que pertencem ao ofício da razão está ou não no caminho seguro de uma ciência é algo que se poderá julgar agora em função do resultado. Se ela, depois de muitos preparativos e arranjos feitos, encontra-se em apuros no que diz respeito a seu fim, ou se tem de muitas vezes voltar atrás e adentrar um outro caminho para atingi-lo; e se também não é possível trazer os diferentes colaboradores a um acordo quanto ao modo como o propósito comum deve ser seguido: então se pode ter certeza de que tal estudo está longe de adentrar o caminho seguro de uma ciência, sendo antes um mero tatear às cegas; e já será um ganho para a razão encontrar esse caminho onde quer que seja, mesmo que se tenha de abandonar como inútil muito do que fazia parte, irrefletidamente, dos fins antes assumidos.

Que a lógica tenha entrado nesse caminho seguro desde os mais remotos tempos é algo que se mostra no fato de que desde Aristóteles ela não precisou dar sequer um passo atrás, a não ser que se contem como efetivos melhoramentos coisas como a remoção de sutilezas dispensáveis ou a determinação mais clara do exposto, que pertencem mais à elegância do que à segurança da ciência. É igualmente notável que até aqui ela também não tenha podido dar um passo sequer adiante e pareça assim, ao que tudo indica, estar concluída e completa. Pois se alguns modernos contaram ampliá-la, introduzindo capítulos em parte psicológicos, sobre as diferentes forças cognitivas (a imaginação, o humor), em parte metafísicos, sobre a origem do conhecimento ou os diferentes tipos de certeza conforme a diferença dos objetos (idealismo, ceticismo etc.), e em parte antropológicos, sobre os preconceitos (as causas dos mesmos e os seus antídotos), isso se deveu à sua ignorância quanto à natureza própria desta ciência. Deixar que os limites de uma ciência se confundam com os de outra não constitui um aumento, mas sim uma deformação da mesma; o limite da lógica, contudo, está firmemente determinado pelo fato de ela ser uma ciência que apenas apresenta e prova, com toda força, as regras formais de todo pensar (seja este pensar *a priori* ou empírico, tenha a origem ou o objeto que seja, encontre obstáculos contingentes ou naturais em nossa mente).

Que tudo tenha corrido tão bem para a lógica é uma vantagem que ela tem de agradecer apenas à sua limitação, pela qual é autorizada, ou na verdade obrigada, a fazer abstração de todos os objetos do conhecimento e de suas diferenças, de tal modo que o entendimento não tenha de ocupar-se nela com nada além de si mesmo e de suas formas. Tinha de ser muito mais difícil para a razão, naturalmente,

adentrar o caminho seguro da ciência quando tem de lidar não apenas consigo mesma, mas também com objetos; daí a lógica constituir, enquanto *propedêutica*, como que o átrio das ciências, sendo pressuposta toda vez que se tem de julgar os conhecimentos, muito embora se tenha de recorrer às ciências, assim chamadas com propriedade e objetividade, quando se trata da aquisição dos mesmos.

Na medida em que a razão deve estar presente em tais ciências, algo nelas tem de ser conhecido *a priori*, e tal conhecimento pode estar relacionado a seu objeto de dois modos, seja simplesmente determinando a este e seu conceito (que tem de ser dado de outro modo), seja também tornando-o real. O primeiro é o conhecimento teórico da razão, o último é o prático. Quer contenha muito ou pouco, a parte pura de ambos, que é aquela em que a razão determina seu objeto inteiramente *a priori*, tem de ser apresentada sozinha de antemão e não pode misturar-se àquilo que vem de outras fontes; pois é um mau negócio gastar cegamente aquilo que se recebe, sem poder distinguir depois, quando os negócios não vão bem, qual parte da receita poderia cobrir os gastos e de qual estes deveriam ser separados.

A matemática e a física são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar seus objetos *a priori*, a primeira de modo inteiramente puro, a última de modo pelo menos parcialmente puro, mas em seguida também segundo a medida de outras fontes do conhecimento que não a razão.

A matemática entrou no caminho seguro da ciência já nos tempos mais antigos que a história da razão humana alcança, junto ao admirável povo grego. Mas não se deve pensar que para ela foi tão fácil encontrar essa estrada real, ou antes pavimentá-la por si mesma, como o foi para a lógica, em que a razão só tem de lidar consigo mesma; acredito antes que ela permaneceu por muito tempo (sobretudo ainda entre os egípcios) num tatear às cegas, sendo tal transformação atribuível a uma revolução em que a feliz inspiração de um único homem, a partir de uma tentativa, gerou condições tais que o trajeto a ser seguido não seria mais errado, e o caminho seguro de uma ciência seria adentrado e estabelecido, de maneira infinita, para todos os tempos. A história dessa revolução no modo de pensar, que foi muito mais importante do que a descoberta do caminho para o famoso cabo, e do feliz indivíduo que a engendrou, não chegou aos nossos tempos. No entanto, a lenda que nos foi transmitida por Diógenes Laércio, apontando o suposto descobridor dos menores elementos das demonstrações geométricas que, segundo o juízo comum, não necessitam de prova alguma, evidencia que a lembrança dessa modificação, ocasionada pelo primeiro sinal da descoberta do novo caminho, deve ter parecido aos matemáticos da mais extrema importância e, assim, ter-se tornado inesquecível. Ao primeiro que demonstrou o triângulo isósceles (quer se chamasse Tales ou o que fosse) ocorreu uma luz; pois ele descobriu que não tinha de investigar aquilo que via numa figura, nem tampouco o conceito da mesma, para como que aprender assim as suas propriedades, mas sim produzi-las (por construção) a partir daquilo que ele

mesmo, segundo conceitos, pensava e apresentava *a priori* na figura; e descobriu também que, para saber algo *a priori* com segurança, não deveria acrescentar nada à coisa a não ser aquilo que se seguisse necessariamente ao que ele próprio havia posto nessa coisa, em conformidade com seu conceito.

A ciência da natureza[7] demorou bem mais para encontrar o grandioso caminho da ciência; pois faz apenas cerca de um século e meio que a proposta do engenhoso Bacon de Verulâmio em parte engendrou e, como muitos já a estavam perseguindo, em parte estimulou ainda mais essa descoberta, o que só pode ser explicado por uma célere revolução no modo de pensar. Aqui só levarei em conta a ciência da natureza enquanto fundada em princípios empíricos.

Quando Galileu fez rolar suas esferas em um plano inclinado com um peso por ele mesmo escolhido, ou quando Torricelli fez com que o ar suportasse um peso que ele acreditara de antemão ser igual ao de uma coluna de água por ele conhecida, ou quando Stahl, em tempos mais recentes, transformou metal em cal, e esta novamente em metal, simplesmente retirando e devolvendo algo a esses materiais[8]: assim ocorreu uma luz a todos os pesquisadores da natureza. Eles compreenderam que a razão só entende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto, e que ela tem de colocar-se à frente, com os princípios de seus juízos segundo leis constantes, e forçar a natureza a responder às suas perguntas em vez de apenas deixar-se conduzir por ela, como que puxada por uma corda; pois do contrário as observações, contingentes e feitas sem nenhum plano previamente concebido, não seriam articuladas sob uma lei necessária, algo que a razão busca e necessita. A razão tem de dirigir-se à natureza com seus princípios numa mão, os únicos sob os quais fenômenos coincidentes podem valer como leis, e com o experimento que concebeu a partir deles na outra; e isso para de fato aprender com ela, mas não na qualidade de um aluno que recita tudo o que o professor quer, e sim na de um juiz constituído que força as testemunhas a responder às perguntas que lhes faz. E, assim, até mesmo a física, no que diz respeito à tão frutífera revolução no seu modo de pensar, tem de agradecer unicamente à circunstância de procurar (não imputar) na natureza aquilo que a própria razão nela introduziu, para assim aprender com esta algo que não aprenderia por si mesma. Desse modo, a ciência da natureza, depois de muitos séculos sem ser nada mais que um tatear às cegas, foi trazida pela primeira vez para o caminho seguro de uma ciência.

O destino não foi até agora tão benevolente com a metafísica, um conhecimento especulativo da razão inteiramente isolado, que se eleva por completo para além dos ensinamentos da experiência por meio de meros conceitos (não pela aplicação dos mesmos à intuição, como faz a matemática), e em que a razão deve ser, portanto, sua própria aluna: ela não pôde adentrar ainda o caminho seguro de

uma ciência, mesmo sendo mais velha que todas as demais e capaz de sobreviver-lhes caso elas fossem todas inteiramente engolidas por uma barbárie avassaladora. Nela, de fato, a razão se vê em constantes apuros mesmo quando quer discernir *a priori* (tal como se julga capaz de fazer) aquelas leis que são confirmadas pela mais vulgar experiência. Na metafísica é preciso voltar inúmeras vezes sobre o caminho, pois se percebe que ele não conduz aonde se quer chegar; e, no que diz respeito à unanimidade de seus defensores nas afirmações que fazem, ela está tão longe disso que mais parece um campo de batalha, um campo destinado a exercitar as forças em jogos de combate, mas onde até hoje nenhum combatente conseguiu conquistar o menor lugar para si, nem fundar uma posse duradoura a partir de uma vitória. Não há nenhuma dúvida, portanto, de que o seu procedimento foi até aqui um tatear às cegas e, o que é pior, um tatear entre conceitos puros.

A que se deve, então, que aqui não se tenha podido encontrar o caminho seguro da ciência? Será ele impossível? Por que, então, a natureza importunou a nossa razão com a inquietante aspiração a procurá-lo, como uma de suas mais importantes preocupações? E mais: até que ponto devemos confiar em nossa razão, se em um dos mais importantes aspectos de nosso anseio por conhecimento ela não apenas nos abandona, mas nos entretém com simulações e ao final nos engana?! Ou, caso nos tenhamos apenas desviado do rumo, qual a indicação por que podemos pautar-nos para, em uma renovada tentativa, esperar que tenhamos mais sorte do que outros tiveram antes de nós?

Quero crer que os exemplos da matemática e da ciência da natureza, que se tornaram o que são hoje por meio de uma revolução subitamente desencadeada, sejam interessantes o suficiente tanto para fazer-nos meditar sobre o elemento essencial na transformação do modo de pensar, que lhes foi tão proveitosa, quanto para tomá-las como exemplo, pelo menos a título de tentativa, na medida em que o permita a sua analogia, enquanto conhecimentos racionais, com a metafísica. Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. E preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados. Isso guarda uma semelhança com os primeiros pensamentos de Copérnico, que, não conseguindo avançar muito na explicação dos movimentos celestes sob a suposição de que toda a multidão de estrelas giraria em torno do espectador, verificou se não daria mais certo fazer girar o espectador e, do outro lado, deixar as estrelas em repouso. Pode-se agora, na metafísica, tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de regular-se pela

constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela *a priori*; se, no entanto, o objeto (Gegenstand) (como objeto (Object) dos sentidos)[9] regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva, então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade. Uma vez, porém, que não posso permanecer nessas intuições caso elas devam tornar-se conhecimentos, mas tenho antes de referi-las, enquanto representações, a um algo como objeto, e determinar a este por meio daquelas, então eu posso ou assumir que os conceitos com que realizo esta determinação se regulam também pelo objeto, e me lanço de volta à mesma dificuldade quanto ao modo de poder conhecer algo *a priori*-, ou então eu assumo que os objetos, ou, o que dá no mesmo, a experiência em que eles podem ser conhecidos (como objetos dados), são reguladas por esses conceitos; e assim vejo logo uma saída mais fácil, pois a experiência é ela própria um tipo de conhecimento que exige o entendimento, cuja regra, que eu tenho de pressupor em mim antes que os objetos me sejam dados, portanto *a priori*, é expressa em conceitos *a priori* pelos quais, assim, todos os objetos da experiência se regulam necessariamente, e aos quais têm de ajustar-se. No que diz respeito aos objetos que são pensados apenas pela razão, e de fato necessariamente, mas que não podem ser dados em experiência alguma (não, pelo menos, como a razão os pensa), as tentativas de pensá-los (pois eles têm ao menos de deixar-se pensar) fornecerão a partir de agora uma excelente pedra de toque para isso que assumimos como o método modificado do modo de pensar, a saber, que nós só podemos conhecer *a priori* das coisas aquilo que nós mesmos nelas colocamos[10].

No que diz respeito à primeira parte da metafísica, em que ela se ocupa de conceitos *a priori* para os quais podem ser dados na experiência os objetos correspondentes, essa tentativa é tão bem-sucedida quanto poderíamos esperar e promete à metafísica o caminho seguro de uma ciência. Pois se pode perfeitamente esclarecer, a partir dessa mudança no modo de pensar, a possibilidade de um conhecimento *a priori*, e, o que é mais importante, fornecer suficientes provas às leis que, *a priori*, servem de fundamento à natureza enquanto conjunto completo de todos os objetos da experiência - duas coisas que eram impossíveis segundo o modo de proceder adotado até aqui. Dessa dedução da nossa faculdade de conhecer *a priori*, na primeira parte da metafísica, decorre contudo um resultado perturbador e, a julgar pela aparência, extremamente negativo para o fim inteiro da mesma que constitui a sua segunda parte; a saber, que nós não poderemos nunca, com essa faculdade, ultrapassar os limites da experiência possível, que é o que perfaz, no entanto, o interesse mais essencial dessa ciência. Neste ponto, porém, reside também o experimento de uma contraprova da verdade que resulta dessa primeira apreciação de nosso conhecimento racional *a priori*, a saber, que ele só se aplica a fenômenos[11] e deixa de fora a coisa em si, como uma coisa efetivamente real por si mesma, mas por nós desconhecida. Pois aquilo que nos impulsiona necessariamente a ir além dos limites da experiência é o incondicionado, que a razão exige

necessariamente nas coisas em si mesmas e, com toda justiça, em todos os condicionados e, portanto, na série das condições como uma série completa. Se, quando se assume que o nosso conhecimento por experiência se regula pelos objetos como coisas em si mesmas, verifica-se que o incondicionado não poderia ser pensado sem contradição; se, ao contrário, quando se assume que a nossa representação das coisas, tal como nos são dadas, não se regula por estas como coisas em si mesmas, mas os objetos é que se regulam pelo nosso modo de representação, verifica-se que a contradição desaparece-, e se, portanto, o incondicionado tem de ser encontrado não nas coisas enquanto as conhecemos (enquanto nos são dadas), mas sim nelas enquanto não as conhecemos, enquanto coisas em si mesmas: assim se evidencia que tem fundamento aquilo que, no começo, assumíamos apenas a título de tentativa[12]. Permanece então para nós, depois que à razão especulativa foi recusado todo progresso nesse campo do suprassensível, a necessidade de verificar se não há em seu conhecimento prático dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, desse modo, satisfazer ao desejo da metafísica de ir além de todos os limites da experiência possível com os nossos conhecimentos *a priori* que, todavia, só são possíveis de um ponto de vista prático. E com tal procedimento a razão especulativa, ainda que o tivesse de deixar vazio, nos reservou pelo menos algum espaço para essa extensão, de modo que nos é permitido, e mesmo exigido por ela, preencher tal espaço, se pudermos, com os seus dados práticos[13].

A tarefa principal desta crítica da razão pura especulativa reside nessa tentativa de modificar o procedimento até hoje adotado na metafísica, e isso de tal modo que operemos uma verdadeira revolução da mesma a partir do exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza. Ela é um tratado do método, não um sistema da própria ciência; mas ela circunscreve ao mesmo tempo o seu inteiro contorno, tanto com relação aos seus limites quanto com relação a toda a sua estrutura interna. Pois a razão pura especulativa tem isso de próprio: ela pode - e deve - medir a sua própria faculdade segundo a diversidade dos modos pelos quais escolhe objetos para o pensamento, e também enumerar completamente os diversos modos de colocar-se tarefas, delineando assim o esboço completo para um sistema da metafísica; no que diz respeito ao primeiro ponto, de fato, nada pode ser extraído dos objetos, no conhecimento *a priori*, a não ser aquilo que o sujeito pensante toma de si mesmo; e, no que diz respeito ao segundo, ela constitui uma unidade inteiramente separada, subsistente por si mesma, em que cada membro, como num corpo organizado, existe em função de todos os demais, e todos em função de um, de tal modo que nenhum princípio pode ser extraído com segurança de uma relação sem ter sido investigado na relação completa com o uso inteiro da razão pura. Quanto a isso, porém, a metafísica tem também a rara sorte, não compartilhada por nenhuma outra ciência racional que lide com objetos (pois a lógica se ocupa apenas com a forma do pensamento em geral), de, uma vez colocada por esta Crítica no caminho seguro de

uma ciência, poder conquistar todo o campo dos conhecimentos a ela pertencentes e, assim, completar a sua obra deixando-a para a posteridade como uma moldura nunca mais alargável, pois ela só tem de lidar com princípios e com a limitação de seu uso, que é, por seu turno, determinada por esses mesmos princípios. Ela é obrigada a essa completude, portanto, também como ciência rigorosa, e dela se tem de poder dizer: nil actum reputans, si quid superesset agendum[14].

Mas que tesouro é esse, pode-se perguntar, que contamos deixar à posteridade com essa metafísica purificada pela Crítica que, no entanto, foi trazida por isso mesmo a uma situação definitiva? Pode-se ter a impressão, num exame apressado deste trabalho, de que a sua utilidade seja apenas negativa, a saber, de não nos arriscarmos jamais, com a razão especulativa, para além dos limites da experiência; e tal é, de fato, a -sua primeira utilidade, Esta logo se torna positiva, porém, quando se percebe que os princípios com que a razão especulativa se arrisca para além dos seus limites têm por resultado inevitável não de fato a ampliação, mas sim, se os observa mais de perto, a contração do uso de nossa razão, já que eles ameaçam alargar indefinidamente os limites da sensibilidade, aos quais eles próprios pertencem, e assim anular o uso puro (prático) da razão. Assim, uma Crítica que limita aquele primeiro uso é realmente negativa, mas, na medida em que suprime ao mesmo tempo um obstáculo que limita o segundo uso, ou mesmo que ameaça destruí-lo, ela tem de fato uma utilidade positiva e muito importante, reconhecível tão logo se esteja convencido de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual ela se estende inevitavelmente além dos limites da sensibilidade sem necessitar de qualquer assistência da especulativa, mas assegurada contra o efeito contrário desta para não cair em contradição consigo mesma. Recusar utilidade positiva a este serviço prestado pela Crítica seria o mesmo que dizer que a polícia não oferece nenhuma utilidade positiva porque seu papel principal é apenas o de impor limites à violência pela qual os cidadãos têm de temer uns aos outros, de modo que cada um possa administrar seus interesses em paz e segurança. Que o espaço e o tempo sejam apenas formas da intuição sensível, portanto condições da existência das coisas como fenômenos; que, além disso, nós não possamos ter nenhum conceito do entendimento, portanto também nenhum elemento para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que a esse conceito possa ser dada a intuição correspondente; que, portanto, nós não possamos ter qualquer conhecimento das coisas em si mesmas, mas apenas enquanto sejam objetos da intuição sensível, i. e., fenômenos: tudo isso será provado na parte analítica da Crítica-, donde se segue então, naturalmente, a limitação de todo conhecimento especulativo meramente possível da razão a simples objetos da experiência. Do mesmo modo, porém, e isto tem de ser bem enfatizado, ressalva-se aí que, mesmo sem poder conhecê-los, nós temos de poder pensar esses mesmos objetos como coisas em si mesmas[15]. Pois do contrário se seguiria a absurda proposição de que o fenômeno existe sem algo que nele apareça[16]. Supondo agora

que não fosse feita a distinção entre coisas como objetos da experiência e as mesmas coisas como coisas em si mesmas, distinção que a nossa Crítica fez de maneira necessária, então o princípio da causalidade, e, portanto, do mecanismo natural na determinação das mesmas, teria de valer para todas as coisas em geral como causas eficientes. Eu não poderia, neste caso, dizer do mesmo ente, p. ex., a alma humana, que a sua vontade é livre e, ao mesmo tempo, subordinada à necessidade da natureza, i. e., não livre, sem cair numa evidente contradição, já que tomei a alma, nas duas proposições, com exatamente o mesmo significado, qual seja, como coisa em geral (como coisa em si mesma); até porque não me era de fato possível, sem uma crítica prévia, tê-las tomado de outro modo. Se, no entanto, a Crítica não errou em ensinar que o objeto tem de ser tomado sob dois significados, a saber, como fenômeno e como coisa em si mesma; se a dedução dos conceitos do entendimento está correta e, portanto, o princípio da causalidade só se aplica às coisas tomadas no primeiro sentido, i. e., enquanto objetos da experiência, mas não no segundo sentido, quando não se subordinam a ele: então a mesmíssima vontade no fenômeno (a ação visível) pode ser pensada como necessariamente conforme às leis naturais, portanto como não livre, e, de outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, como não subordinada àquelas, portanto como livre, sem que suceda aí qualquer contradição. Se não posso conhecer minha alma, considerada por este último lado, através de uma razão especulativa (mas menos ainda pela observação empírica), nem portanto a liberdade como propriedade de um ente a que atribuo efeitos no mundo sensível, e isto porque eu não teria como conhecê-lo no que diz respeito à sua existência e, ao mesmo tempo, sem ser determinado no tempo (o que, como eu não posso subsumir nenhuma intuição sob meu conceito, é impossível), ainda assim eu posso pensar a liberdade. Ou seja: se procede a nossa distinção crítica entre ambos os tipos de representação (a sensível e a intelectual) e a consequente limitação dos conceitos puros do entendimento, portanto também dos princípios deles derivados, a representação da liberdade ao menos não contém em si qualquer contradição. Assumindo-se, porém, que a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade de nossa vontade, aduzindo princípios práticos originários da razão como dados *a priori* da mesma, os quais seriam inteiramente impossíveis sem a pressuposição da liberdade; mas assumindo-se também que a razão especulativa tivesse provado não ser possível pensar esta última: então essa pressuposição, i. e., a moral, teria de render-se àquela outra, cujo oposto contém uma evidente contradição, e portanto a liberdade, e com ela a moralidade (cujo oposto, se a liberdade ainda não foi pensada, não contém nenhuma contradição), teriam de dar lugar ao mecanismo da natureza. Uma vez, porém, que para a moral preciso apenas que a liberdade não se contradiga a si mesma e, portanto, deixe-se ao menos pensar, sem que seja necessário discerni-la mais profundamente; e que, portanto, ela não coloque, quanto à mesma ação (tomada em outra relação), nenhum obstáculo no caminho do

mecanismo natural: a *doutrina* da moralidade afirma assim o seu lugar, e a da natureza o seu, o que não teria ocorrido se a Crítica não nos tivesse instruído antes sobre a nossa inevitável ignorância quanto às coisas em si mesmas, e se não tivesse limitado tudo aquilo que podemos conhecer de um modo teórico aos meros fenômenos. Esta mesma elucidação da utilidade positiva dos princípios críticos da razão pura se mostra em relação aos conceitos de Deus e da natureza simples de nossa alma, os quais, em nome da brevidade, tratarei apenas de passagem. Eu não posso, portanto, sequer supor Deus, liberdade e imortalidade em nome do uso prático necessário de minha razão, a não ser que tire ao mesmo tempo da razão especulativa a pretensão a percepções extravagantes, pois ao tentar atingi-las ela tem de servir-se de princípios tais que, por abranger apenas objetos da experiência possível, transformam sempre em fenômeno aquilo que não pode ser objeto da experiência, e assim declaram impossível toda extensão prática da razão pura. Eu tive de suspender o saber, portanto, para dar lugar à fé, e o dogmatismo da metafísica, i. e., o preconceito de nela prosseguir sem uma crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda descrença contrária à moralidade, descrença esta que é, por seu turno, extremamente dogmática. - Mesmo, portanto, que não seja tão difícil legar à posteridade, como herança, uma metafísica sistemática construída segundo a medida da crítica da razão pura, trata-se de uma dádiva que não deve ser tida em baixa conta; basta comparar o cultivo da razão através do caminho seguro de uma ciência em geral ao seu tatear sem fundamento, o seu dar voltas à toa sem crítica; ou então considerar como se poderia empregar melhor o tempo dessa juventude sedenta de saber que, no dogmatismo habitual, recebe tão cedo tanto estímulo para raciocinar confortavelmente sobre coisas de que não entende nada e das quais, portanto, tem tanto discernimento quanto qualquer um, inventando novos pensamentos e opiniões e desprezando o aprendizado das ciências fundamentais; ou então, e sobretudo, ter em conta a vantagem inestimável de pôr fim às objeções contra a moralidade e a religião, para todo o tempo futuro, de maneira socrática, i. e., por meio da prova mais clara da ignorância do adversário. Pois alguma metafísica sempre houve no mundo, e continuará a haver, mas com ela haverá também uma dialética da razão pura, posto lhe ser natural. A primeira e mais importante tarefa da filosofia, portanto, é fazer cessar a fonte dos erros e assim livrá-la, de uma vez por todas, de toda influência nociva.

Com essa importante modificação no campo das ciências, e a perda que a razão especulativa tem de sofrer quanto à posse que até aqui imaginava ter, permanecem todavia nas mesmas condições vantajosas, tal como antes se encontravam, os interesses humanos universais e os ganhos que o mundo até aqui extraiu dos ensinamentos da razão pura, de modo que a perda atinge apenas o monopólio das escolas, e de modo algum o interesse dos seres humanos. Pergunto ao mais inflexível dogmático se, depois de saírem das escolas, a prova da continuação de nossa alma após a morte a partir da simplicidade da substância, ou aquela da

liberdade da vontade, contra o mecanismo universal, por meio das sutis mas impotentes distinções entre a necessidade prática subjetiva e a objetiva, ou aquela da existência de Deus a partir do conceito de um ente realíssimo (a partir da contingência do mutável e da necessidade de um primeiro motor), alcançaram alguma vez o público ou tiveram a mínima influência sobre a sua convicção. Se isto não aconteceu, contudo, e não pode jamais ser esperado, devido à inabilidade do entendimento humano para uma tão sutil especulação; se o que ocorre, na verdade, é que somente a circunstância de nossa natureza, observável em cada ser humano, de nunca sentir-se inteiramente satisfeito com a temporalidade (inadequada às condições de sua inteira determinação), poderia ter ocasionado, no que diz respeito àquela primeira prova, a esperança em uma vida futura; se, no que diz respeito à segunda, somente a clara apresentação dos deveres, em contraposição a todas as pretensões das inclinações, poderia ter ocasionado a consciência da liberdade; e se, por fim, no que diz respeito à terceira, somente a gloriosa ordem, a beleza e a providência que se deixam vislumbrar na natureza poderiam ter ocasionado a crença em um grande e sábio criador do mundo, convicção difundida no público como assente em fundamentos racionais: então aquela posse não apenas permanece imperturbada, como chega com isso a ganhar em prestígio, pois as escolas serão instruídas a partir de agora a não arrogar-se nenhum discernimento mais elevado e amplo, no que diz respeito aos interesses humanos universais, do que aquele a que também a grande multidão (para nós a mais digna de respeito) pode ascender com facilidade, e a limitar-se assim a cultivar essas demonstrações que são universalmente compreensíveis e suficientes do ponto de vista moral. A modificação atinge apenas, portanto, as pretensões arrogantes das escolas, que gostariam de valer aqui (tal como valem, com razão, em muitos outros pontos) como únicas conhecedoras e guardiãs de tais verdades, transferindo ao público somente o uso das mesmas, mas guardando as chaves para si (quod mecum nescit, solus vult scire videri[17]. Ao mesmo tempo, porém, é também levada em conta uma pretensão mais justa do filósofo especulativo. Ele permanece o depositário exclusivo de uma ciência que é útil ao público sem que este o saiba, qual seja, a crítica da razão; pois esta não pode nunca tornar-se popular (o que, aliás, não precisa ser), já que, por menos que o povo queira encher a cabeça com argumentos finamente trabalhados para verdades úteis, vêm-lhe menos ainda à mente as igualmente sutis objeções contra eles; como as escolas, pelo contrário, assim como todo homem voltado à especulação, chegam necessariamente a ambas as posições, elas são obrigadas a prevenir de uma vez por todas, através de uma investigação rigorosa dos direitos da razão especulativa, o escândalo que mais cedo ou mais tarde acaba por atingir o próprio povo a partir das querelas em que, sem a crítica, os metafísicos (e, enquanto tais, também afinal os religiosos) se envolvem inevitavelmente, acabando depois por deturpar suas próprias *doutrina*s. Apenas por meio da crítica, portanto, podem ser cortadas as raízes do materialismo, do

fatalismo, do ateísmo, da descrença livre- pensante, da visionariedade e da superstição, que podem ser universalmente prejudiciais, mas também, afinal, do idealismo e do ceticismo, que são mais perigosos para as escolas e dificilmente podem chegar ao público. Se os governos julgam apropriado ocupar-se até mesmo com as atividades dos eruditos, então seria bem mais condizente com a sua sábia preocupação com as ciências e os homens favorecer a liberdade de tal crítica, a única pela qual os trabalhos da razão podem ser trazidos a um passo seguro, do que sustentar o ridículo despotismo das escolas, que fazem uma enorme gritaria acerca do perigo público quando são rasgadas as suas teias de aranha, das quais o público nunca tomou conhecimento e cuja perda, portanto, não poderia jamais sofrer.

A crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão em seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem de ser sempre dogmática, i. e., estritamente demonstrativa a partir de princípios seguros *a priori*), mas sim ao dogmatismo, i. e., à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico), de acordo com princípios, tal como a razão está há muito habituada, sem uma investigação do modo e do direito pelos quais teria chegado a ele. O dogmatismo, portanto, é o procedimento dogmático da razão pura sem uma crítica prévia de sua própria faculdade. Tal oposição não deve, portanto, favorecer a causa da superficialidade tagarela que se apresenta sob o nome da popularidade, nem muito menos a do ceticismo, que condena sumariamente toda a metafísica; a crítica é antes a organização provisória necessária para a promoção de uma metafísica fundamental enquanto ciência, a qual tem de ser conduzida de maneira necessariamente dogmática e, segundo a mais estrita exigência, sistemática, portanto segundo os padrões (não populares) das escolas; e tal exigência, uma vez que a metafísica se esforça para conduzir seus interesses inteiramente *a priori*, portanto com vistas à satisfação completa da razão especulativa, é uma exigência que não pode ser negligenciada. Assim, na execução do plano que a crítica prescreve, i. e., no futuro sistema da metafísica, temos de seguir a partir de agora o método estrito do famoso Wolff, o maior entre todos os filósofos dogmáticos, que foi o primeiro a dar o exemplo (e se tornou por esse exemplo o fundador do espírito de rigor até hoje não extinto na Alemanha) de como se deve tomar o caminho seguro de uma ciência por meio do legítimo estabelecimento dos princípios, da clara determinação dos conceitos, da busca de rigor nas provas e da prevenção de saltos audaciosos nas inferências, e que justamente por isso era alguém perfeitamente talhado para colocar uma ciência como a metafísica nessas condições, desde que lhe tivesse ocorrido preparar o terreno para isso, previamente, por meio de uma crítica do órgão, qual seja, a própria razão pura: uma carência que deve ser atribuída não tanto a ele, mas sim ao modo dogmático de pensar de sua época, razão pela qual os filósofos, tanto dessa como de todas as épocas anteriores, não têm nada de que acusar-se uns aos outros. Aqueles que rejeitam o seu método de ensino e, ao mesmo tempo, também o procedimento da crítica da razão pura, não podem ter nada em

mente a não ser a intenção de livrar-se das amarras da ciência e de transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia.

No que diz respeito a esta segunda edição, eu não quis deixar passar a oportunidade, como é justo, de remover ao máximo as dificuldades e obscuridades de que podem ter-se originado os muitos mal-entendidos que, talvez não sem minha culpa, alguns homens perspicazes manifestaram ao julgar este livro. Nas proposições mesmas e em suas demonstrações, assim como na forma e na completude do plano, não encontrei nada que tivesse de ser modificado; o que é atribuível, em parte, ao extenso exame a que submeti o livro antes de apresentá-lo ao público, e em parte à constituição do próprio assunto, qual seja, a natureza de uma razão especulativa pura que contém uma verdadeira estrutura em que tudo é um órgão, i.e., em que tudo ocorre em função de cada particular, e cada particular em função de todos, de modo que qualquer mínima fragilidade, seja ela uma falha (erro) ou uma carência, tem de denunciar-se inevitavelmente durante o uso. O sistema se manterá nesta imutabilidade, segundo espero, também no futuro. O que justifica esta minha confiança não é uma vaidade, mas tão somente a evidência fornecida pelo experimento da igualdade dos resultados quando se vai dos menores elementos ao todo da razão pura e, inversamente, quando se volta do todo a cada parte (pois também o todo é dado por meio do fim último da razão no âmbito prático), na medida em que qualquer tentativa de mudar algo, mesmo que seja a menor parte desse algo, acarreta, de imediato, contradições não apenas para o sistema, mas para a razão humana universal. Na exposição, contudo, há ainda muito por fazer, e neste ponto procurei fazer melhoramentos, com esta edição, que devem corrigir, por um lado, os mal-entendidos relativos à estética, sobretudo ao conceito de tempo, por outro a obscuridade da "Dedução dos conceitos do entendimento", por outro a suposta carência de uma evidência suficiente nas provas dos princípios do entendimento puro, e por outro, enfim, a má compreensão dos paralogismos aduzidos pela psicologia racional. As minhas alterações no modo da exposição[18] se estendem até esse ponto (i.e., somente até o fim do primeiro capítulo da "Dialética transcendental"), e não além dele, pois o tempo era curto e eu não soube de nenhum mal-entendido, com relação ao restante da obra, junto a examinadores competentes e imparciais, os quais, mesmo que eu não tenha podido nomeá-los com o devido louvor, perceberão por si mesmos, nos trechos em questão, a atenção que dispensei a suas observações. Tais melhoramentos estão ligados, no entanto, a um pequeno prejuízo para o leitor que não pôde ser evitado, sob pena de tornar o livro volumoso demais: muito do que os leitores não gostariam de perder, porque útil em vários sentidos, mas inessencial à perfeição do todo, teve de ser retirado ou encurtado para dar lugar à minha, assim espero, mais compreensível exposição, que no fundo não muda rigorosamente nada com relação às proposições, ou mesmo às suas demonstrações, mas no método da exposição se distancia de tal modo da anterior que não poderia ser conseguida por meio de simples interpolações. Este pequeno

prejuízo, que pode ser facilmente sanado, conforme se queira, por meio da comparação com a primeira edição, é amplamente compensado, segundo espero, pela maior compreensibilidade. Eu reconheci com grato prazer, em diversas publicações (em parte nas recensões de muitos livros, em parte em tratados especiais), que o espírito de rigor, longe de morrer na Alemanha, foi apenas sufocado, por um pequeno tempo, pela moda de uma liberdade de pensamento supostamente genial, e que as trilhas espinhosas da crítica, que levam a uma ciência da razão pura conforme aos padrões escolásticos e, por isso mesmo, duradoura e sumamente necessária, não impediram as cabeças mais esforçadas e brilhantes de assenhorear-se dessas trilhas. Com relação a isto, deixo a estes homens esforçados, que são tão felizes em ligar ao rigor do discernimento também o talento para uma exposição iluminada (que eu mesmo não percebo em mim), a tarefa de completar os meus trabalhos, ainda lacunares em muitos aspectos; pois aqui o perigo não está em ser contrariado, mas em não ser compreendido. De minha parte, não posso mais envolver-me em querelas, mesmo que tenha de prestar cuidadosa atenção a qualquer sugestão, venha ela de amigos ou inimigos, que, em conformidade com esta *propedêutica*, possa me ser útil no futuro desenvolvimento do sistema. Como fui entrando em anos à medida que avançava nestes trabalhos (este mês entro no sexagésimo quarto ano), então, caso queira executar o meu plano de apresentar uma metafísica tanto da natureza quanto dos costumes, como confirmação da justeza da crítica tanto da razão especulativa como da prática, tenho de ser parcimonioso com o tempo e esperar desses homens esforçados, que fizeram sua esta crítica, tanto a iluminação das obscuridades, praticamente inevitáveis no início, como a defesa do todo. Todo sistema filosófico é vulnerável em pontos isolados (pois não pode ser tão blindado quanto o matemático), sem que a estrutura do sistema, no entanto, considerada como uma unidade, corra com isso qualquer perigo - para o qual concorreriam, sendo novo o sistema, o fato de poucos possuírem habilidade espiritual para uma visão de conjunto do mesmo, e de possuírem menos ainda algum prazer nisso, posto verem toda novidade como um inconveniente. Se, além disso, trechos particulares são retirados de seus contextos e comparados uns aos outros, sobretudo em escritos que se apresentam informalmente, podem surgir contradições aparentes que, aos olhos de quem se deixa levar pelo julgamento alheio, lançam uma luz prejudicial sobre o texto, mas são facilmente solucionáveis para quem se apropriou da ideia em seu todo. Se, entretanto, uma teoria tem consistência, então os efeitos de ação e reação, que a princípio a ameaçavam perigosamente, servem com o tempo apenas para suavizar as suas irregularidades e, quando homens de imparcialidade, discernimento e verdadeira popularidade dela se ocupam, também para dotar-lhe em pouco tempo da necessária elegância.

Königsberg, abril de 1787.

INTRODUÇÃO

(segundo a edição B)[19]

I. Da diferença entre conhecimento puro e empírico

Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; pois de que outro modo poderia a nossa faculdade de conhecimento ser despertada para o exercício, não fosse por meio de objetos que estimulam nossos sentidos e, em parte, produzem representações por si mesmos, em parte colocam em movimento a atividade de nosso entendimento, levando-a a compará-las, conectá-las ou separá-las e, assim, transformar a matéria bruta das impressões sensíveis em um conhecimento de objetos chamado experiência? No que diz respeito ao tempo, portanto, nenhum conhecimento antecede em nós à experiência, e com esta começam todos.

Ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso surge ele apenas da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento por experiência fosse um composto daquilo que recebemos por meio de impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas movida por impressões sensíveis) produz por si mesma; uma soma que não podemos diferenciar daquela matéria básica enquanto um longo exercício não nos tenha tornado atentos a isso e aptos a efetuar tal distinção.

Há uma questão, portanto, que demanda pelo menos-uma investigação mais detida e que, à primeira vista, não deve ser de pronto descartada: se existe tal conhecimento independente da experiência, e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos são denominados *a priori* e se diferenciam dos empíricos, que têm suas fontes *a posteriori*, i. e., na experiência.

Aquela expressão não é suficientemente determinada, contudo, para designar de maneira adequada o sentido integral da questão posta. Pois se costuma dizer, de muitos conhecimentos derivados de fontes da experiência, que nós somos capazes ou participantes deles *a priori*, na medida em que não os derivamos imediatamente da experiência, mas sim de uma regra universal que, no entanto, tomamos emprestada da própria experiência. Assim, diz-se de alguém que solapou os fundamentos de sua casa que ele poderia saber *a priori* que ela cairia, i. e., ele não precisava esperar pela experiência em que ela de fato caísse. Inteiramente *a priori*, contudo, ele não poderia mesmo sabê-lo. Pois teria de aprender antes, por meio da

experiência, que os corpos são pesados e, por isso, caem quando lhes é retirado o suporte.

No que segue, portanto, entenderemos por conhecimentos *a priori* aqueles que se dão não independentemente desta ou daquela, mas de toda e qualquer experiência. A eles se opõem os conhecimentos empíricos ou aqueles que só são possíveis *a posteriori*, i. e., por meio da experiência. Dentre os conhecimentos *a priori*, contudo, denominam-se puros aqueles em que não há nada de empírico misturado. Assim, a proposição "toda mudança tem uma causa", por exemplo, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque "mudança" é um conceito que só pode ser derivado da experiência.

II. Nós possuímos certos conhecimentos *a priori*, e mesmo o entendimento comum nunca carece deles

Trata-se aqui de uma característica que nos permite distinguir com segurança entre um conhecimento puro e um empírico. A experiência nos ensina, de fato, que algo é constituído de tal e tal maneira, mas não que ele não poderia ser diferente. Se em primeiro lugar, pois, uma proposição é pensada juntamente com sua necessidade, ela é um juízo *a priori*; se, além disso, ela não é deduzida de nenhuma proposição a não ser daquela que, por seu turno, valha ela mesma como proposição necessária, então ela é absolutamente *a priori*. Em segundo lugar: a experiência não dá jamais aos seus juízos uma universalidade verdadeira ou estrita, mas apenas suposta e comparativa (por indução); isto significa simplesmente que, pelo que até hoje percebemos, não se verifica nenhuma exceção a esta ou àquela regra. Se, portanto, um juízo é pensado como estritamente universal, i. e., de tal modo que nenhuma exceção seja admitida como possível, então ele não é deduzido da experiência, mas vale simplesmente *a priori*. A universalidade empírica, assim, é tão somente um crescimento intencional da validade, que passa daquilo que vale na maioria dos casos para aquilo que vale em todos, como por exemplo na seguinte proposição: "todos os corpos são pesados". Onde, pelo contrário, a universalidade estrita pertence essencialmente a um juízo, ela aponta para uma peculiar fonte cognitiva desse juízo, qual seja, uma faculdade do conhecimento *a priori*. A necessidade e a universalidade estrita são, assim, indícios seguros de um conhecimento *a priori*, e também pertencem inseparavelmente uma à outra. Uma vez que no seu uso, porém, é por vezes mais fácil mostrar a sua limitação empírica do que a contingência dos juízos, ou em geral mais plausível mostrar a universalidade ilimitada que atribuímos a um juízo do que a necessidade do mesmo, então é mais aconselhável servir-se separadamente desses dois critérios, cada um dos quais é infalível por si mesmo.

É fácil mostrar, assim, que há de fato *a priori*, no conhecimento humano, tais juízos necessários e universais no mais estrito sentido, portanto puros. Caso se queira um exemplo nas ciências, basta observar todas as proposições da matemática; caso se queira algo do tipo no uso mais comum do entendimento, pode servir como exemplo a proposição de que todas as mudanças têm de ter uma causa; e o conceito de uma causa, nesta última, contém tão nitidamente o conceito de uma necessidade da conexão com um efeito e uma universalidade estrita da regra, que ele se perderia por completo caso se quisesse, como fez Hume, deduzi-lo de uma associação frequente entre aquilo que acontece e aquilo que vem antes, e do hábito (uma necessidade meramente subjetiva, portanto) de conectar representações. Também se poderia, sem necessitar de tais exemplos para provar a realidade de princípios puros *a priori* em nosso conhecimento, estabelecer essa sua indispensabilidade para a possibilidade da própria experiência, portanto *a priori*. Pois de onde a experiência mesma extrairia a sua certeza, se todas as regras segundo as quais ela procede fossem sempre empíricas, portanto contingentes e dificilmente válidas como primeiros princípios? Com relação a isto, porém, podemos regozijar-nos de ter esclarecido o uso puro de nossa faculdade de conhecimento como fato, juntamente com as características da mesma. A origem *a priori* de alguns desses princípios, porém, mostra-se não apenas em juízos, mas também em conceitos. Se vocês deixarem que se apague gradativamente, de seu conceito empírico de um corpo, tudo aquilo que é nele empírico - a cor, a dureza ou maciez, o peso, mesmo a impenetrabilidade permanecerá todavia o espaço que ele (agora inteiramente desaparecido) ocupava, e este vocês não poderão deixar de fora. Se, do mesmo modo, vocês deixarem que se apaguem, de todo objeto corpóreo ou incorpóreo, todas as propriedades que a experiência lhes ensinou, vocês não poderão tirar-lhe, contudo, aquilo que lhes permite pensá-lo como substância ou como inerente a uma substância (ainda que este conceito contenha mais determinação do que aquele de um objeto em geral). Vocês têm de reconhecer, portanto, guiando-se pela necessidade com que este conceito se impõe a vocês, que ele tem o seu lugar *a priori* em sua faculdade de conhecimento.

III. A filosofia necessita de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e o alcance de todos os conhecimentos *a priori*

O seguinte quer dizer ainda muito mais do que já foi dito[20]: que certos conhecimentos abandonam até mesmo o campo de todas as experiências possíveis e, por meio de conceitos aos quais não pode ser dado nenhum objeto correspondente na experiência, aparentam estender o alcance de nossos juízos para além de todos os limites da mesma.

E é justamente nestes últimos conhecimentos, que se lançam para fora do mundo dos sentidos, e aos quais a experiência não pode fornecer nem fio condutor nem correção, que residem as investigações de nossa razão que nós consideramos muito mais elevadas em termos de importância, e muito mais sublimes no que diz respeito ao seu propósito último, do que tudo aquilo que o entendimento pode aprender no campo dos fenômenos, preferindo com isso arriscar tudo, sob o perigo de errar, a ter de abandonar investigações tão decisivas por algum motivo como escrúpulo, subestimação ou indiferença. Deus, liberdade e imortalidade constituem essas inevitáveis tarefas da própria razão pura. Mas a ciência cujo propósito último, com todos os seus preparativos, dirige-se apenas justamente à solução das mesmas, denomina-se metafísica, e seu procedimento é no princípio dogmático, i. e„ assume confiantemente, sem exame prévio da capacidade ou incapacidade[21] da razão para uma tão grande empreitada, a realização de tais tarefas[22].

Parece de fato natural, pois, que, uma vez abandonado o solo da experiência, não se construa de imediato um edifício, com conhecimentos que se possui sem saber de onde vieram, e sob o crédito de princípios cuja origem não se conhece, sem estarmos antes assegurados quanto à fundamentação do mesmo por meio de cuidadosas investigações; que, portanto, tenha-se antes enfrentado longamente a questão de como o entendimento poderia chegar *a priori* a todos esses conhecimentos, e de qual alcance, validade e valor poderiam eles ter. E, de fato, não há nada mais natural do que isso caso se entenda sob a palavra “natural” aquilo que deveria acontecer de modo justo e racional; caso se entenda sob ela, contudo, aquilo que acontece segundo a medida habitual, então nada é mais natural e compreensível, inversamente, do que tal investigação ter de permanecer por longo tempo atrasada. Pois uma parte desses conhecimentos, como o matemático, possui uma antiga credibilidade e, assim, fornece uma expectativa auspiciosa também para os demais, mesmo que estes sejam de uma natureza inteiramente diversa. Quando se está, além disso, para além do círculo da experiência, tem-se a segurança de não poder ser contrariado pela experiência. O estímulo para ampliar nossos conhecimentos é tão grande que só podemos ser detidos em nossos avanços caso deparemos com uma clara contradição. Esta pode ser evitada, contudo, caso façamos cuidadosamente as nossas ficções - o que não as torna por isso menos ficcionais. A matemática nos dá um exemplo brilhante do quão longe podemos ir no conhecimento *a priori* independentemente da experiência. Pois ela se ocupa de fato com objetos e conhecimentos apenas na medida em que estes se deixam apresentar na intuição. Mas esta circunstância pode ser facilmente ignorada, pois a intuição em questão pode ser dada ela própria *a priori* e, assim, tornar-se dificilmente distinguível de um mero conceito puro. Reforçado por tal prova do poder da razão, o impulso para a ampliação do conhecimento não reconhece quaisquer limites. A leve pomba, que em seu voo livre corta o ar cuja resistência sente, poderia formar a impressão de que as coisas lhe seriam bem mais favoráveis no espaço sem ar. Assim abandonou Platão o

mundo dos sentidos, porque este estabelece limites tão estreitos para o entendimento, e se aventurou nas asas das ideias para além dele, no espaço vazio do entendimento puro. Ele não reparou que em seus esforços não avançou um metro sequer, pois não encontrou qualquer resistência que, como um suporte, lhe permitisse aprumar-se e a ela aplicar suas forças, de modo a mover o entendimento do lugar. É comum, no entanto, que a razão humana tenha por destino, na especulação, construir o seu edifício tão cedo quanto possível e somente depois disso investigar se o seu fundamento é sólido. São usados diversos pretextos, porém, para convencer-nos de sua solidez, ou então, de preferência, para até mesmo evitar que se faça essa tardia e perigosa averiguação. O que, contudo, nos mantém livres de toda preocupação e suspeita durante a construção, e que nos seduz com seu aparente rigor, é o seguinte. Uma grande parte dos trabalhos da razão, talvez a maior, consiste na decomposição dos conceitos que já temos dos objetos. Isso nos fornece uma variedade de conhecimentos que, embora não sejam mais do que esclarecimentos ou elucidações daquilo que já foi pensado em nossos conceitos (mesmo que de maneira confusa), são apreciados, pelo menos no que concerne à forma, como se fossem novos discernimentos, não importando que não ampliem os conceitos que temos quanto à matéria ou ao conteúdo, mas apenas os separem uns dos outros. Como, no entanto, este procedimento fornece um efetivo conhecimento *a priori*, cujo progresso é seguro e proveitoso, a razão sorrateiramente introduz sob essa miragem, sem se dar conta, afirmações de um tipo inteiramente diverso, em que ela acrescenta dados completamente estranhos aos conceitos, e o faz *a priori*, sem que se saiba como chegou a eles e sem deixar que tal questão seja sequer pensada. Por isso vou tratar logo de início da diferença entre esses dois tipos de conhecimento.

IV[23]. Da diferença entre juízos analíticos e sintéticos

Em todos os juízos nos quais é pensada a relação entre um sujeito e um predicado (se levo em conta apenas os afirmativos, já que a aplicação será depois mais fácil nos negativos), essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado “B” pertence ao sujeito “A” como algo que já está contido (de modo oculto) neste conceito “A”; ou “B” se localiza inteiramente fora do conceito “A”, mesmo estando em conexão com ele. No primeiro caso eu denomino o juízo analítico, no segundo sintético. Os juízos analíticos (afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito é pensada por meio da identidade, e aqueles, ao contrário, em que essa conexão é pensada sem identidade, devem denominar-se juízos sintéticos. Os primeiros também podem ser denominados juízos de explicação, os últimos juízos de ampliação, já que aqueles não acrescentam nada ao conceito do sujeito por meio do predicado, mas apenas o decompõem nos seus

conceitos parciais, que já eram nele pensados (ainda que de maneira confusa); e os últimos, pelo contrário, acrescentam um predicado ao conceito do sujeito que não era nele pensado, nem poderia ter sido dele extraído por meio de uma decomposição. Se eu digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, este é um juízo analítico. Pois eu não preciso sair do conceito que ligo à palavra corpo para verificar a conexão entre ele e a extensão, mas tenho apenas de decompor aquele conceito, i. e., tornar-me apenas consciente da diversidade que a todo tempo penso nele, para aí encontrar tal predicado; ele é, portanto, um juízo analítico. Se, ao contrário, digo que todos os corpos são pesados, então o predicado é algo inteiramente diverso daquilo que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo desse predicado fornece, portanto, um juízo sintético[24].

Os juízos de experiência são, enquanto tais, todos eles sintéticos. Seria absurdo, com efeito, fundar um juízo analítico na experiência, pois eu não preciso sair do meu conceito para formular o juízo e, portanto, não tenho necessidade de um testemunho da experiência. Que um corpo seja extenso é uma proposição que se sustenta *a priori*, e não um juízo de experiência. Pois, antes que eu vá para a experiência, já tenho todas as condições para meu juízo no conceito, do qual apenas extraio o predicado segundo o princípio de contradição e, assim, posso tornar-me ao mesmo tempo consciente da necessidade do juízo, algo que a experiência jamais me ensinaria. Se, pelo contrário, não incluo de jnodo algum o predicado do peso no conceito de um corpo em geral, esse conceito ainda assim caracteriza um objeto da experiência por meio de uma parte desta, à qual eu posso ainda, portanto, acrescentar outras partes da mesmíssima experiência como pertencentes a ele. Posso conhecer o conceito de um corpo antecipadamente, de maneira analítica, por meio das características da extensão, da impenetrabilidade, da forma etc., que são todas pensadas nesse conceito. Se amplio porém meu conhecimento, e o faço por remissão à experiência de que havia extraído esse conceito de corpo, encontro também o peso, conectado sempre a todas as características acima, e o acrescento sinteticamente, como predicado, a tal conceito. É na experiência, portanto, que se funda a possibilidade da síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, pois, embora não estejam contidos um no outro, ambos os conceitos pertencem um ao outro, ainda que de maneira contingente, na medida em que são parte de um todo, qual seja, a experiência, que é ela própria uma ligação sintética das intuições.

Nos juízos sintéticos *a priori*, contudo, falta por completo esse recurso auxiliar. Se devo sair[25] do conceito “A” para conhecer um “B” a ele ligado, o que é isso em que me apoio e que torna possível a síntese, se não tenho aqui a vantagem de poder procurá-lo no campo da experiência? Tome-se a proposição “tudo o que acontece tem a sua causa”. No conceito de algo que acontece eu penso de fato uma existência que é precedida por um tempo etc., e disso se podem extrair juízos analíticos. Mas o conceito de uma causa reside inteiramente fora desse conceito e[26] aponta para algo

distinto daquilo que acontece, não estando de modo algum, portanto, contido nesta última representação.

Como chego eu então a dizer, daquilo que acontece em geral, algo que lhe é inteiramente diverso, e a reconhecer o conceito de causa, apesar de não estar de fato contido nele, como pertencente e mesmo necessário a ele? O que é aqui o desconhecido = x[27], em que o entendimento se apoia quando acredita encontrar fora do conceito "A" um predicado "B", dele distinto mas ainda assim a ele conectado? Não pode ser a experiência, pois o princípio apresentado acrescentou esta segunda representação à primeira não apenas com maior universalidade do que a experiência pode fornecer, mas também com a expressão da necessidade, portanto inteiramente *a priori* e a partir de simples conceitos. Assim, o inteiro propósito final de nosso conhecimento especulativo *a priori* repousa em tais princípios sintéticos, i. e., de ampliação; pois os analíticos são de fato extremamente importantes e necessários, mas apenas para atingir aquela clareza dos conceitos que se exige de uma síntese segura e ampla enquanto uma nova aquisição efetiva[28].

V. Os juízos sintéticos *a priori* estão contidos como princípios em todas as ciências teóricas da razão

1) Os juízos matemáticos são todos sintéticos. Esta proposição parece ter escapado até hoje às observações dos analistas da razão humana, ou chega mesmo a parecer diretamente contraposta a todas as suas suposições, muito embora seja certa sem contradição e se mostrará muito importante no que segue. Como se achava que todas as inferências dos matemáticos seguiam o princípio de contradição (que é exigido pela natureza de toda certeza apodítjca), tinha-se a convicção de que também os princípios seriam conhecidos a partir do princípio de contradição, o que fez com que todos se equivocassem; pois uma proposição sintética pode certamente ser considerada segundo o princípio de contradição, mas apenas quando é pressuposta uma outra proposição sintética de que ela pode deduzir-se, e jamais quando considerada em si mesma.

Tem de ser notado primeiramente: que proposições verdadeiramente matemáticas são sempre juízos *a priori*, e não empíricos, porque trazem consigo uma necessidade que não pode ser derivada da experiência. Se não se quer conceder isso, então muito bem: eu me limito à matemática pura, cujo conceito já traz consigo que ela não contém conhecimentos empíricos, mas apenas conhecimentos puros *a priori*.

A princípio se poderia pensar, de fato, que a proposição "7 + 5 = 12" é uma proposição meramente analítica que se segue do conceito de uma soma de sete e cinco segundo o princípio de contradição. Se se observa mais de perto, porém,

percebe-se que o conceito da soma de 7 e 5 não contém nada mais do que a unificação de ambos os números em um único, pela qual absolutamente não se pensa qual seria esse único número que reúne ambos. O conceito de doze não é de modo algum pensado quando eu simplesmente penso essa unificação de sete e cinco, e eu posso decompor o quanto quiser o meu conceito de tal soma que não encontrarei desse modo o conceito de doze. É preciso ir além desses conceitos e recorrer ao auxílio de uma intuição que corresponda a algum deles, como por exemplo os seus cinco dedos ou (como Segner em sua aritmética) cinco pontos, e que assim acrescente aos poucos, ao conceito de sete, as unidades de cinco dadas na intuição. Pois eu tomo primeiro o número 7 e, na medida em que recorro aos dedos de minha mão como intuição para o conceito de 5, faço com que as unidades, que antes tomava em conjunto para formar o número 5, sejam gradativamente acrescentadas, nessa minha imagem, ao número 7, e assim vejo surgir o número 12. Eu já havia pensado de fato, no conceito de uma soma 7 + 5, que 5 deviam ser acrescentados a 7, mas não que esta soma fosse igual ao número 12.

A proposição aritmética é sempre sintética, portanto, e isso se torna cada vez mais claro quando operamos com números maiores, com relação aos quais é nítido que, independentemente de como viremos ou reviremos nossos conceitos, não poderíamos jamais, sem o auxílio da intuição, encontrar a soma pela mera decomposição desses conceitos.

Os princípios da geometria não são tampouco analíticos. Que a linha reta seja a mais curta entre dois pontos é uma proposição sintética. Pois o meu conceito de reto não contém nada relativo à quantidade, mas apenas uma qualidade. O conceito de mais curto, portanto, é acrescentado por inteiro a ele e não pode ser extraído por decomposição do conceito de linha reta. É preciso, pois, recorrer aqui ao auxílio da intuição, por meio da qual a síntese é unicamente possível.

Alguns poucos princípios, pressupostos pelos geômetras, são de fato analíticos e se baseiam no princípio de contradição; eles também servem apenas, contudo, como proposições idênticas na cadeia dos métodos, e não como princípios. Por exemplo: “a = a”, “o todo é igual a si mesmo”, ou “(a + b) > a”, i. e., “o todo é maior que uma parte sua”. E mesmo estas proposições, por mais que valham como simples conceitos, são permitidas na matemática somente porque podem ser apresentadas na intuição. O que normalmente nos leva aqui a acreditar que o predicado de tais juízos apodíticos já estaria em nosso conceito, e que o juízo seria, portanto, analítico, é tão somente a ambiguidade da expressão. Nós devemos, com efeito, acrescentar pelo pensamento um certo predicado a um dado conceito, e esta necessidade já repousa nos conceitos. Mas a questão não é o que devemos pensar em acréscimo a um dado conceito, e sim o que efetivamente pensamos nele, ainda que de maneira obscura; e nisso se mostra que o predicado de fato se incorpora

necessariamente àqueles conceitos, mas não como pensado no próprio conceito, e sim por meio de uma intuição que tem de ligar-se ao conceito.

2) A ciência da natureza (physica) contém em si mesma juízos sintéticos *a priori* como princípios. Desejo introduzir como exemplos apenas algumas proposições, como a proposição de que em todas as mudanças do mundo corpóreo a quantidade de matéria permanece inalterada, ou de que em toda comunicação do movimento ação e reação têm de ser sempre iguais uma à outra. É claro em ambas não apenas a sua necessidade, portanto sua origem *a priori*, mas também que elas são proposições sintéticas. Pois no conceito de matéria eu penso não a persistência, mas apenas a sua presença no espaço pelo preenchimento deste. Eu vou realmente além do conceito de matéria, portanto, para acrescentar-lhe algo *a priori* que eu não pensava nele. A proposição, portanto, não é pensada analítica, mas sinteticamente, e ainda assim *a priori*-, e o mesmo vale para as demais proposições da parte pura da ciência da natureza.

3) Mesmo que se considere a metafísica como uma ciência que até aqui foi apenas ensaiada, mas que é indispensável em virtude da natureza da razão humana, ela tem de conter conhecimentos sintéticos *a priori* e. portanto, não lida somente com a mera decomposição e o esclarecimento analítico de conceitos que fazemos das coisas *a priori*, mas nós queremos antes ampliar nossos conhecimentos *a priori* e, para isso, temos de empregar princípios tais que acrescentem ao conceito dado algo que não estava nele contido, e que vão tão longe, por meio de juízos sintéticos *a priori*, que a própria experiência não pode acompanhar-nos. É o caso, por exemplo, da proposição “o mundo tem de ter um primeiro começo”, entre outras; e a metafísica se constitui assim, pelo menos no que diz respeito a seu fim, de proposições puramente sintéticas *a priori*.

VI. Problema geral da razão pura

Já se tem um grande ganho quando se consegue reunir uma variedade de investigações sob a fórmula de um único problema. Pois assim se facilita não apenas o próprio trabalho, que é melhor determinado, mas também o juízo de quem quiser averiguar se conseguimos ou não realizar nosso propósito. O verdadeiro problema da razão pura está, pois, contido na questão: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

Que a metafísica tenha permanecido até aqui em um estado tão instável de incerteza e contradições é atribuível unicamente ao fato de que não se pensou antes nesse problema, nem talvez na distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Da solução desse problema, ou de uma prova suficiente de que não existe realmente a possibilidade cuja elucidação ela exige, depende assim a subsistência ou queda da

metafísica. David Hume, que dentre os filósofos foi aquele se ocupou mais de perto com esse problema, mas passou longe de pensá-lo de maneira suficientemente determinada ou em sua universalidade, permanecendo apenas na proposição sintética da conexão do efeito com sua causa (principium causalitatis), acreditou descobrir que tal proposição *a priori* seria inteiramente impossível; de modo que, segundo suas inferências, tudo aquilo a que chamamos metafísica desembocaria em uma suposta compreensão racional, meramente ilusória, daquilo que na verdade surgiu da experiência e adquiriu, por meio do hábito, uma aparência de necessidade; uma afirmação que destrói toda filosofia pura, e à qual ele não teria jamais chegado se tivesse levado em conta a nossa tarefa em toda a sua universalidade, pois neste caso teria compreendido que, segundo seus argumentos, também não poderia haver nenhuma matemática pura, já que esta contém claramente proposições sintéticas *a priori*, e, assim, o seu são entendimento o teria então prevenido de tal afirmação.

Na solução do problema acima está compreendida ao mesmo tempo a possibilidade do uso puro da razão na fundamentação e no desenvolvimento de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico *a priori* de objetos, i. e., a resposta às seguintes questões: Como é possível a matemática pura? Como é possível a ciência pura da natureza?

Uma vez que tais ciências sejam efetivamente dadas, podemos perguntar adequadamente como são elas possíveis; pois que têm de ser possíveis é provado por sua realidade[29]. No que diz respeito à metafísica, porém, da qual não se pode dizer que tenha realmente existido, com vistas a seu fim essencial, em nenhuma das versões até hoje expostas, o seu pífio progresso até aqui leva qualquer um a duvidar com razão de sua possibilidade.

No entanto, também esse tipo de conhecimento, em certo sentido, tem de ser visto como dado, e a metafísica é real, se não como ciência, ao menos como disposição natural (metaphysica naturalis). Pois a razão humana, sem ser movida pela mera vaidade da erudição, mas impulsionada pela própria necessidade, avança incessantemente até questões tais que não podem ser respondidas por nenhum uso empírico da razão, nem com princípios daí emprestados; e em todos os seres humanos, assim, tão logo a razão se tenha estendido neles até a especulação, houve em todos os tempos alguma metafísica, e sempre continuará a haver. Também para ela, pois, vale a questão: como é possível a metafísica como disposição natural? Ou seja: como surgem, a partir da natureza da razão humana universal, as questões que a razão se coloca e procura responder, da melhor maneira possível, impulsionada por sua própria necessidade?

Como até hoje, no entanto, em todas as tentativas de responder a tais questões naturais - como, por exemplo, se o mundo tem um começo, ou se existe desde a eternidade etc. - encontraram-se sempre contradições inevitáveis, então não

podemos satisfazer-nos com a mera disposição natural para a metafísica, i. e., com a própria faculdade pura da razão, da qual brota sempre de fato alguma metafísica (seja ela qual for), mas tem de ser possível trazê-la a uma certeza, seja no saber ou no não saber sobre seus objetos, i. e., seja decidindo sobre os objetos de suas questões, ou sobre a capacidade e incapacidade da razão para julgar algo com relação a eles; seja, pois, ampliando nossa razão pura com segurança, ou estabelecendo os seus exatos e seguros limites. Esta última questão, que decorre do problema geral acima, seria com razão a seguinte: como é possível a metafísica como ciência?

Ao final, portanto, a crítica da razão conduz necessariamente à ciência, e o uso dogmático da mesma, sem crítica, conduz pelo contrário a afirmações sem fundamento, às quais se pode opor outras tantas igualmente ilusórias, portanto ao ceticismo.

Essa ciência também não pode ser de grande e dispersiva amplitude, pois tem de lidar não com objetos da razão, cuja diversidade é infinita, mas apenas consigo mesma, com problemas que brotam apenas de seu seio e lhe são apresentados não pela natureza das coisas que são dela distintas, mas pela sua própria natureza; de modo que tem de tornar-se fácil, caso ela se tenha familiarizado completamente com a sua própria faculdade, com vistas aos objetos que lhe podem aparecer na experiência, determinar completa e seguramente o âmbito e os limites do uso que ela procura fazer para além de todos os limites da experiência.

É possível e necessário, portanto, ver como não efetivadas todas as tentativas de realizar a metafísica dogmaticamente; pois o que em uma ou outra é analítico, i. e., uma mera decomposição dos conceitos que estão em nossa razão, não é ainda o fim, mas apenas uma preparação para a verdadeira metafísica, que busca ampliar o conhecimento sintético *a priori* dos mesmos mas é incapaz de fazê-lo, já que apenas mostra o que está contido nesses conceitos, e não como chegamos *a priori* a eles para, assim, poder determinar também o seu uso válido com vistas aos objetos de todo conhecimento em geral. De resto, basta um pouco de abnegação para desistir de todas essas pretensões, pois as contradições da razão consigo mesma, irrecusáveis e também no procedimento dogmático inevitáveis, já há muito comprometeram a autoridade de toda metafísica anterior. Será necessária uma maior persistência para não se deixar deter nem internamente pela dificuldade, nem externamente pela resistência, e assim oferecer, por meio de um tratamento completamente oposto ao adotado até aqui, uma ciência que é indispensável à razão humana e da qual se podem podar todos os galhos salientes sem danificar a raiz, podendo ela agora, finalmente, crescer de maneira próspera e frutífera.

VII. Ideia e divisão de uma ciência particular sob o nome de uma crítica da razão pura[30]

De tudo isso se segue, assim, a ideia de uma ciência particular que pode denominar-se *crítica da razão pura*. Pois a razão é a faculdade que fornece os princípios do conhecimento *a priori*. Por conseguinte, a razão pura é aquela que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*. Um órganon da razão pura seria o conjunto completo daqueles princípios segundo os quais todos os conhecimentos puros *a priori* podem ser adquiridos e efetivamente realizados. A aplicação exaustiva de tal órganon proporcionaria um sistema da razão pura. Como isto, contudo, seria pedir muito, e ainda permanece indecidido se também aqui é realmente possível, e em quais casos, uma ampliação de nosso conhecimento, então podemos considerar uma ciência do mero julgamento da razão pura, de suas fontes e limites, como *propedêutica* a um sistema da razão pura. Tal ciência não seria uma *doutrina*, mas teria de denominar-se apenas *crítica da razão pura*, e sua utilidade seria de fato, no que diz respeito à especulação, meramente negativa, servindo não para a ampliação, mas somente para a purificação de nossa razão e para mantê-la livre de erros, o que já constitui um grande ganho. Eu denomino transcendental todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*[31]. Um sistema de tais conceitos se denominaria *filosofia transcendental*. Mas esta é ainda excessiva para o começo. Pois, uma vez que tal ciência teria de conter por inteiro tanto o conhecimento analítico como o sintético *a priori*, ela seria de uma extensão demasiado ampla em vista de nossos propósitos, pelos quais só temos de empreender a análise na medida em que ela seja estritamente necessária para discernir em sua inteira extensão os princípios da síntese *a priori*, que é o que constitui a razão de nosso trabalho. Aquilo com que nos ocupamos agora é esta investigação, que nós de fato não poderíamos denominar uma *doutrina*, mas apenas uma crítica transcendental, posto que tem por propósito não a ampliação dos próprios conhecimentos, mas somente a justificação dos mesmos, devendo fornecer a pedra de toque do valor ou falta de valor de todos os conhecimentos *a priori*. Consequentemente, tal crítica é uma preparação, se possível, para um órganon, ou, se este não puder realizar-se, pelo menos para um cânone de tais conhecimentos, de acordo com o qual o sistema completo da filosofia da razão pura, quer ele consista em uma ampliação ou em uma limitação de seus conhecimentos, possa pelo menos, de ora em diante, ser apresentado tanto analítica como sinteticamente. Pois que isto seja possível, e tal sistema não seja mesmo tão extenso, permitindo assim que esperemos completá-lo, é algo 13 que se pode estimar de antemão, tendo em conta que o que constitui aqui o objeto não é a natureza das coisas, que é inesgotável, mas sim o entendimento que julga sobre a natureza das coisas, e mesmo ele somente no que diz respeito somente aos seus conhecimentos *a priori*, cuja riqueza, posto não

precisarmos procurá-la externamente, não nos pode permanecer oculta e, ao que tudo indica, é pequena o suficiente para que possamos captá-la por inteiro, julgá-la segundo seu valor ou falta de valor e submetê-la a uma apreciação correta[32]. Tampouco se deve esperar aqui por uma crítica dos livros e sistemas da razão pura, mas sim por uma crítica da própria faculdade racional pura. Somente quando se tem esta por fundamento é que se tem uma pedra de toque segura para avaliar, quanto a essa disciplina, o conteúdo filosófico das antigas e das novas obras; do contrário, historiadores e juízes, desprovidos de qualquer autoridade, julgarão as afirmações sem fundamento de outrem por meio das suas próprias, que são igualmente infundadas.

A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a *crítica da razão pura* deve traçar um plano completo arquitetonicamente, i. e., a partir de princípios, com total garantia de completude e segurança em todas as peças que constituem esse edifício. Ela é o sistema de todos os princípios da razão pura[33]. Que esta crítica já não se chame ela própria filosofia transcendental, isto se baseia simplesmente em que, para ser um sistema completo, ela teria de conter também uma análise exaustiva de todo o conhecimento humano *a priori*. Nossa crítica tem de trazer à vista, certamente, também uma enumeração completa de todos os conceitos primitivos que constituem o dito conhecimento puro. Mas ela se abstém, apropriadamente, da análise exaustiva desses conceitos mesmos, como também do recenseamento completo daqueles daí deduzidos, porque, em parte, a sua decomposição não seria conforme a seus fins, visto não envolver a dificuldade que se encontra na síntese em função da qual a crítica como um todo existe, e em parte porque assumir a responsabilidade pela completude de tal análise e dedução, de que ela poderia ser dispensada face a seu propósito, iria de encontro à unidade do plano. Essa completude da de- composição, no entanto, assim como a derivação a partir dos conceitos *a priori* que serão fornecidos posteriormente, são fáceis de completar se, antes de tudo, esses conceitos já estiverem dados como princípios detalhados da síntese e não faltar nada quanto a este propósito.

À *crítica da razão pura* pertence, portanto, tudo aquilo que constitui a *filosofia transcendental*, e ela é a ideia completa da *filosofia transcendental*, mas não ainda esta ciência mesma, pois ela só vai, na análise, até onde é exigido para o julgamento completo dos conhecimentos sintéticos *a priori*.

O cuidado mais importante a observar na divisão de tal ciência é: que não deve ser introduzido nenhum conceito que contenha algo de empírico em si, e que o conhecimento seja inteiramente puro *a priori*. Assim, embora os princípios supremos da moralidade e os conceitos fundamentais da mesma sejam conhecimentos *a priori*, eles não pertencem à *filosofia transcendental*[34] porque, mesmo não tendo por fundamento de seus preceitos os conceitos de prazer e desprazer, de apetites e inclinações etc., cuja origem é inteiramente empírica, eles

têm de envolvê-los necessariamente no conceito de dever, na construção do sistema da moralidade pura, como obstáculos que devem ser superados ou como estímulos que não devem ser tornados em motivos. Por isso a *filosofia transcendental* é uma filosofia da razão pura meramente especulativa. Pois tudo o que é prático, na medida em que contém móbiles, refere-se a sentimentos que pertencem a fontes empíricas de conhecimento.

Caso se pretenda, pois, efetuar uma divisão dessa ciência do ponto de vista universal de um sistema em geral, então esta que ora apresentamos tem de conter primeiro uma *doutrina* dos elementos, depois uma *doutrina* do método da razão pura. Cada uma dessas partes principais terá sua subdivisão, mas as razões para isso não podem ser apresentadas ainda. A título de introdução ou antecipação, parece suficiente dizer que há dois troncos do conhecimento humano, os quais brotam talvez de uma raiz comum, mas por nós desconhecida; quais sejam, a sensibilidade e o entendimento, os objetos nos sendo dados por meio da primeira, mas pensados por meio do último. Na medida, pois, em que a sensibilidade deve conter representações *a priori* que constituem as condições sob as quais os objetos nos são dados, ela pertenceria à *filosofia transcendental*. A *doutrina* transcendental dos sentidos teria de pertencer à primeira parte da ciência dos elementos porque as condições sob as quais todos os objetos do conhecimento humano são dados antecedem aquelas sob as quais os mesmos são pensados.

INTRODUÇÃO

(segundo a edição A)

I. Ideia da filosofia transcendental

A experiência é, sem dúvida, o primeiro produto que nosso entendimento fornece ao trabalhar a matéria bruta das percepções sensíveis. Ela é, por isso mesmo, o primeiro ensinamento, e no seu progresso é tão inesgotável, em termos de novas instruções, que a vida encadeada de todas as gerações futuras nunca sofrerá com a falta de novos conhecimentos que possam ser acumulados nesse terreno. Ao mesmo tempo, ela está longe de ser o único campo a que nosso entendimento se limita. Ela realmente nos diz que algo é, mas não que teria de ser assim, e não de outro modo, de maneira necessária. Por isso mesmo, ela não nos dá também nenhuma universalidade verdadeira, e a razão, que é tão ávida por esse tipo de conhecimentos, é por ela mais incitada do que satisfeita. Tais conhecimentos universais, que têm ao mesmo tempo o caráter de necessidade interna, têm de ser, portanto, independentes da experiência e claros e seguros por si mesmos; por isso são denominados conhecimentos *a priori*. Aquilo, pelo contrário, que só se toma emprestado da experiência, como se costuma dizer, é conhecido apenas *a posteriori* ou empiricamente.

Mostra-se assim, o que é bastante curioso, que mesmo entre as nossas experiências se misturam conhecimentos que têm de ter sua origem *a priori* e que servem apenas, talvez, para fornecer uma articulação coerente de nossas representações dos sentidos. Pois, mesmo que se retire àquelas primeiras tudo o que pertence aos sentidos, permanecem ainda determinados conceitos originários, e juízos por eles gerados, que têm de ter surgido inteiramente *a priori*, independentemente da experiência, na medida em que nos permitem dizer, ou pelo menos acreditar poder dizer, algo mais sobre os objetos que aparecem aos sentidos do que a experiência nos ensinaria, e possibilitam ainda que as afirmações contenham verdadeira universalidade e estrita necessidade, algo que o conhecimento meramente empírico não poderia fornecer.

(A partir daqui, o restante deste primeiro tópico de À corresponde ao tópico III de B - “A filosofia necessita de uma ciência...” mas sem o título e com as pequenas diferenças já indicadas nas notas correspondentes.)

Da diferença entre juízos analíticos e sintéticos

(O texto de A seguia aqui acompanhando o de B em seu tópico IV, cujo título corresponde ao desta subdivisão não numerada do tópico I de A. Além disso, havia dois trechos de A, abaixo traduzidos, que seriam omitidos em B.)

(O parágrafo abaixo começava, em A, após o término do parágrafo que, mantido em B (II), termina com a seguinte frase: “O acréscimo desse predicado fornece, portanto, um juízo sintético”.)

Aqui fica claro, pois: 1) que por meio dos juízos analíticos nosso conhecimento não pode ser ampliado de modo algum, mas o conceito que já tenho é decomposto e tornado compreensível para mim; 2) que nos juízos sintéticos eu preciso ter, além do conceito do sujeito, algo outro (“X”) em que o entendimento possa apoiar-se para conhecer um predicado, como pertencente ao conceito, que não estava nele contido.

Com os juízos empíricos ou de experiência, portanto, não há aqui dificuldade alguma. Pois este “X” é a experiência completa do objeto que eu penso por meio do conceito “A”, o qual constitui apenas uma parte dessa experiência.

(A partir desse ponto, o texto de A se junta ao de B (12) onde começa a frase “Se, pelo contrário, não incluo de modo algum o predicado do peso no conceito de um corpo em geral...”)

(O parágrafo abaixo continuava o primeiro tópico de A, mas foi omitido ao final do tópico IV de B, que se encerra do seguinte modo (B 14): “...para atingir aquela clareza dos conceitos que se exige de uma síntese segura e ampla, como de uma nova aquisição efetiva.” Em seguida a esta oração, portanto, inseria-se em A o seguinte parágrafo (A 10).)

Esconde-se aqui, portanto, um certo mistério1 de cujo desvenda- mento depende a possibilidade de tornar seguro e confiável o progresso no campo sem fronteiras do conhecimento puro do entendimento, a saber: descobrir o fundamento de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* com a devida universalidade; discernir as condições que tornam possível cada espécie desses juízos; e determinar em um sistema esse conhecimento como um todo (que constitui o gênero desses juízos) segundo suas fontes originárias, suas divisões, seu alcance e seus limites, i. e., determiná-lo de maneira completa e suficiente para cada uso, e não meramente

delineá-lo por meio de um círculo fugidio. Isto é suficiente, por ora, no que concerne às propriedades dos juízos sintéticos.

(A partir daqui, o texto de A corresponde ao tópico Vil de B, “Ideia e divisão de uma ciência...”)

II. Divisão da filosofia transcendental

(O título deste segundo tópico de A cindia em dois o texto correspondente ao tópico VII de B. O primeiro tópico de A terminava com as seguintes palavras (B 26-7) “...julgá-lo segundo seu valor ou falta de valor e submetê-lo a uma apreciação correta”. A frase que vem seguida a elas em B foi acrescentada na segunda edição. Depois dela, começa um novo parágrafo (B 27) que corresponde ao primeiro parágrafo deste tópico II de A: “A *filosofia transcendental* é a ideia de uma ciência...”. A partir de então, salvo pelas pequenas diferenças já indicadas em notas, há uma equivalência entre os textos que se mantém até o final da introdução.)

(Com a seguinte tabela, visamos facilitar a visualização das diferenças entre as introduções de A e B. Estão indicados os tópicos que, grosso modo, se correspondem em B e A. I.b corresponde àquela subdivisão de I acima indicada.)

B	A
I	—
II	—
III	I
IV	I.b
V	—
VI	—
VII	II

I

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DOS ELEMENTOS

PRIMEIRA PARTE

Estética transcendental

§ 1[35]

Quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige, é a intuição. Ela só tem lugar, porém, na medida em que o objeto nos é dado; isto, porém, só é por seu turno possível, pelo menos para nós, seres humanos, caso afete a nossa mente de um certo modo. A capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos denomina-se sensibilidade. Os objetos nos são dados, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece intuições-, eles são pensados, porém, por meio do entendimento, e deste surgem os conceitos. Todo pensamento, contudo, seja diretamente (directe) seja por rodeios (indirecte), precisa afinal, por meio de certas características, referir-se à intuição - em nós, portanto, à sensibilidade -, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado.

O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos por ele afetados, é a sensação. A intuição que se relaciona ao objeto por meio da sensação é denominada empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica se denomina fenômeno.

Àquilo que no fenômeno corresponde à sensação eu denomino a matéria do mesmo, mas àquilo que faz com que o diverso[36] do fenômeno possa ser ordenado em certas relações eu denomino a forma dos fenômenos. Como aquilo que permite ordenar e colocar as sensações sob uma certa forma não pode, por seu turno, ser também uma sensação, a matéria de todos os fenômenos nos é dada então *a posteriori*, mas a forma dos mesmos já tem de estar pronta *a priori* na mente, e, portanto, tem de poder ser considerada separadamente de toda sensação.

Eu denomino puras (em sentido transcendental) todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. Assim, a forma pura das intuições sensíveis em geral, nas quais todo o diverso dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada *a priori* na mente. Esta forma pura da sensibilidade também se denominará ela própria intuição pura. Se eu retiro da representação de um corpo, assim, aquilo que o entendimento nele pensa, como substância, força, divisibilidade etc., e também aquilo que nele pertence à sensação, como impenetrabilidade, dureza, cor etc., ainda me resta algo dessa intuição empírica, a

saber, extensão e figura[37]. Estas pertencem à intuição pura, que, mesmo sem um objeto real dos sentidos ou da sensação, tem lugar *a priori* na mente como uma mera forma da sensibilidade.

A uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori* eu denomino estética transcendental[38]. Tem de haver uma tal ciência, portanto, que constitua a primeira parte da *doutrina* transcendental dos elementos, por oposição àquela que contém os princípios do puro pensar e se denominará lógica transcendental.

Assim, na estética transcendental isolaremos a sensibilidade retirando primeiramente tudo aquilo que o entendimento nela pensa por meio de seus conceitos, de modo que nada sobre a não ser a intuição empírica. Em seguida, separaremos ainda desta última tudo aquilo que pertence à sensação, de modo que nada sobre a não ser a intuição pura e a mera forma dos fenômenos, a única coisa que a sensibilidade pode fornecer *a priori*. Nesta investigação se verificará que há duas formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento *a priori*, quais sejam, o espaço e o tempo, com cuja consideração nos ocuparemos agora.

Primeira seção: Do espaço

§ 2. Exposição metafísica desse conceito

Por meio do sentido externo (uma propriedade de nossa mente) nós nos representamos os objetos como fora de nós, e todos eles no espaço. Aí são determinadas, ou determináveis, sua figura, sua quantidade e sua relação recíproca. O sentido interno, por meio do qual a mente intui a si mesma ou a seu estado interno, não fornece, de fato, nenhuma intuição da alma mesma como um objeto; ele é, no entanto, a única forma determinada sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, no sentido de que tudo o que pertence às determinações internas é representado em relações de tempo. O tempo não pode ser intuído externamente, assim como o espaço não o pode como algo em nós. O que são então o espaço e o tempo? São entes reais? São apenas, de fato, determinações, ou mesmo relações das coisas, mas tais que pertenceriam às próprias coisas mesmo que não fossem intuídas? Ou são tais que só se ligam à forma da intuição e, portanto, à constituição subjetiva de nossa mente, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? Para instruir-nos sobre isso, vamos primeiramente expor o conceito de espaço. Por exposição (expositio), contudo, eu entendo a representação clara (ainda que não exaustiva) daquilo que pertence a um conceito; a exposição é metafísica, porém, quando contém aquilo que apresenta o conceito como dado *a priori*.[39]

1) O espaço não é um conceito empírico que tenha sido derivado de experiências externas. Pois para que certas sensações sejam referidas a algo fora de

mim (i. e., a algo em um outro lugar do espaço que não aquele em que me encontro), e para que, do mesmo modo, eu as possa representar como externas umas ao lado das outras, portanto não só diferentes, mas como em diferentes lugares, para isso a representação do espaço já tem de servir-lhes de fundamento. A representação do espaço não pode, assim, ser extraída da experiência a partir das relações do fenômeno externo, mas é antes esta experiência externa que só é possível por meio de tal representação.

2) O espaço é uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições externas. Ninguém pode jamais representar-se que não há espaço, mesmo podendo perfeitamente pensar que nenhum objeto *se encontra no espaço. Ele é considerado, assim, como a condição de possibilidade dos fenômenos, e não como uma determinação deles dependente; e é uma representação *a priori* que, necessariamente, serve de fundamento a todos os fenômenos externos.

3)[40] O espaço não é um conceito discursivo ou, como se costuma dizer, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura. Pois, em primeiro lugar, só se pode representar um único espaço e, quando se fala em muitos espaços, entende-se por isso apenas as partes de um mesmo e único espaço universal. Estas partes também não podem preceder, como se fossem seus componentes (de modo que fosse possível a sua composição), ao único espaço que a tudo abarca, mas somente nele são pensadas. Ele é essencialmente uno, e o diverso nele, portanto também o conceito universal de espaços em geral, baseia-se simplesmente em limitações. Disso se segue que, no que concerne a ele, uma intuição *a priori* (que não é empírica) serve de fundamento a todos os conceitos do mesmo. Assim, também nenhum princípio geométrico - por exemplo, o de que no triângulo dois lados somados são maiores que o terceiro - é jamais deduzido dos conceitos universais de linha e triângulo, mas sim da intuição; e isto *a priori*, com certeza apodítica.

4)[41] O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. Agora, é preciso pensar cada conceito como uma representação que está contida em uma infinita variedade de diferentes representações possíveis (como sua característica comum) e que, portanto, contém- nas sob si; mas nenhum conceito enquanto tal pode ser pensado como se contivesse em si uma variedade infinita de representações. O espaço, todavia, é assim pensado (pois todas as partes do espaço são simultâneas ao infinito). A representação originária do espaço, portanto, é uma intuição *a priori*, e não um conceito.

§ 3. Exposição transcendental do conceito de espaço[42]

Entendo por exposição transcendental a elucidação de um conceito como um princípio a partir do qual se pode discernir a possibilidade de outros conhecimentos

sintéticos *a priori*. Para esse propósito se exige: 1) que tais conhecimentos decorram de fato do conceito dado; 2) que esses conhecimentos só sejam possíveis sob a pressuposição de um dado modo de esclarecer esse conceito.

A geometria é uma ciência que determina as propriedades do espaço de maneira sintética, mas também *a priori*. O que tem de ser então a representação do espaço, para que seja possível tal conhecimento? Ele tem de ser originariamente uma intuição; pois a partir de um mero conceito não podem ser extraídas proposições que vão além do conceito, tal como, no entanto, ocorre na geometria (Introdução, V). Mas esta intuição tem de encontrar-se em nós *a priori*, i. e., antes de qualquer percepção de um objeto, e tem, portanto, de ser pura, não empírica. Pois as proposições geométricas são todas apodíticas, i. e., ligadas à consciência de sua necessidade, como, por exemplo, em "o espaço tem apenas três dimensões"; tais proposições,-contudo, não podem ser juízos empíricos ou de experiência, nem ser a partir deles inferidas (Introdução, II).

Como pode estar na mente, então, uma intuição externa que antecede os próprios objetos, e na qual o conceito dos últimos pode ser determinado *a priori*? Obviamente, apenas na medida em que ela tem seu lugar simplesmente no sujeito, como a constituição formal do mesmo para ser afetado por objetos e, assim, receber uma representação imediata dos mesmos, i. e., uma intuição-, apenas, portanto, como forma do sentido externo em geral.

Somente a nossa elucidação, assim, torna compreensível a possibilidade da geometria como um conhecimento sintético *a priori*. Todo modo de esclarecer que não proporcione isso, mesmo que pareça ter algumas semelhanças com o nosso, pode, graças a essas características, ser dele diferenciado com segurança.

Conclusões a partir dos conceitos acima

a) O espaço não representa nenhuma propriedade de coisas em si ou das relações destas entre si, i. e., nenhuma determinação das mesmas que fosse inerente aos próprios objetos e permanecesse mesmo depois de abstraídas todas as condições subjetivas da intuição. Pois não se podem intuir determinações, nem absolutas nem relativas, anteriormente à existência das coisas a que pertencem, i. e., *a priori*.

b) O espaço é tão somente a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, i. e., a única condição subjetiva da sensibilidade sob a qual nos é possível a intuição externa. Como, no entanto, a receptividade do sujeito para ser afetado por objetos antecede necessariamente todas as intuições desses objetos, compreende-se como a forma de todos os fenômenos possa estar dada na mente antes de todas as percepções reais, portanto *a priori*, e como ela possa, enquanto intuição pura em que todos os objetos têm de ser determinados, conter princípios das relações dos mesmos antes de toda experiência.

Nós só podemos, portanto, falar de espaço, de entes extensos etc., do ponto de vista de um ser humano. Se saímos da única condição subjetiva sob a qual podemos receber a intuição externa, i. e., tal como podemos ser afetados pelos objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que elas nos aparecem, i. e„ na medida em que são objetos da sensibilidade. A forma permanente dessa receptividade, a que chamamos sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações em que objetos são intuídos como fora de nós, e, caso se faça abstração desses objetos, ela é uma intuição pura que leva o nome de espaço. Como não podemos fazer das condições peculiares da sensibilidade condições de possibilidade das coisas, mas apenas de seus fenômenos, então podemos perfeitamente dizer que o espaço abarca todas as coisas que podem aparecer-nos externamente, mas não todas as coisas em si mesmas, quer elas possam ser intuídas ou não e quem quer que seja o sujeito. Pois não podemos julgar de modo algum, sobre as intuições de outros seres pensantes, se são ou não vinculadas às mesmas condições que limitam a nossa intuição, e se são universalmente válidas para nós. Se acrescentamos a limitação de um juízo ao conceito de sujeito, o juízo vale então incondicionalmente. A proposição “todas as coisas estão umas ao lado das outras no espaço” vale somente sob a limitação de que essas coisas sejam tomadas como objetos de nossa intuição sensível. Se acrescento aqui a condição ao conceito, e digo “todas as coisas estão, como fenômenos externos, umas ao lado das outras no espaço”, esta regra vale universalmente e sem limitação. Nossas exposições ensinam, assim, a realidade (i. e., a validade objetiva) do espaço com relação a tudo aquilo que pode apresentar-se a nós externamente como objeto, e também a idealidade do espaço com relação às coisas quando são consideradas pela razão em si mesmas, i. e., tomadas sem levar em consideração a constituição de nossa sensibilidade. Nós afirmamos, portanto, a realidade empírica do espaço (com relação a toda experiência externa possível), mas também a idealidade transcendental do mesmo, i. e., que ele nada é tão logo abandonemos a condição de possibilidade de toda experiência e o tomemos como algo que serve de fundamento às coisas em si mesmas.

Fora do espaço, porém, não há nenhuma outra representação subjetiva, referida a algo de externo, que pudesse denominar-se objetiva *a priori*[43]. Pois não se pode deduzir de representações assim, como se pode da intuição no espaço, proposições sintéticas *a priori* (§ 3). Por isso, para falar com precisão, não lhes pertence nenhuma idealidade, mesmo que se ajustem aí à representação do espaço, pertencendo apenas à constituição subjetiva do modo de sentir - por exemplo, da visão, da audição e do tato por meio das sensações das cores, sons e temperaturas, as quais, contudo, por serem meras sensações e não intuições, não permitem por si mesmas conhecer nenhum objeto, muito menos *a priori*.

O propósito desta observação consiste apenas no seguinte: evitar que as pessoas se deixem levar por exemplos altamente inadequados na explicação da mencionada idealidade do espaço, i. e., que por exemplo as cores, o gosto etc. com razão não sejam considerados como propriedades constitutivas das coisas, mas sim como meras modificações de nosso sujeito, as quais podem inclusive ser diferentes em diferentes seres humanos. Pois nesse caso aquilo que é em si, originariamente, apenas fenômeno, como por exemplo uma rosa, valeria no entendimento empírico como uma coisa em si mesma, a qual, no entanto, pode aparecer diferentemente a cada olho no que diz respeito à cor. Por outro lado, o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que absolutamente nada do que é intuído no espaço é uma coisa em si, nem o espaço é uma forma das coisas que lhes fosse própria em si mesmas, e de que, isto sim, os objetos em si não nos são conhecidos, e aquilo que denominamos objetos 9 externos não são senão meras representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, i. e., a coisa em si mesma, não é nem pode ser de modo algum conhecida, muito embora não se pergunte jamais por ela na experiência.

Segunda seção: Do tempo

§ 4. Exposição metafísica do conceito de tempo44

O tempo 1[45] não é um conceito empírico que tenha sido derivado de alguma experiência. Pois a simultaneidade e a sucessão[46] não se apresentariam à percepção caso a representação do tempo não lhes servisse *a priori* de fundamento. Somente sob a sua pressuposição se pode representar que algo seja em um mesmo e único tempo (ao mesmo tempo) ou em diferentes tempos (um após o outro).

2) O tempo é uma representação necessária que serve de fundamento a todas as intuições. Não se pode suprimir o tempo no que diz respeito aos fenômenos em geral, ainda que se possa perfeitamente retirar os fenômenos do tempo. O tempo é, portanto, dado *a priori*. Apenas nele é possível toda a realidade dos fenômenos. Estes podem todos desaparecer, mas ele mesmo (como condição universal de sua possibilidade) não pode ser suprimido.

3) Nessa necessidade *a priori* se funda também a possibilidade de princípios apodíticos das relações do tempo, ou axiomas do tempo em geral. Ele tem apenas uma dimensão: tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (assim como diferentes espaços não são sucessivos, mas simultâneos). Esses princípios não são extraídos da experiência, pois esta não poderia fornecer nem universalidade estrita nem certeza apodítica. Nós só poderíamos dizer “assim nos diz a percepção comum”; e não “tem de ser assim”. Esses princípios valem como as únicas regras sob as quais são possíveis as experiências em geral, e nos instruem antes dela, não por meio dela.

4) O tempo não é um conceito discursivo, ou, como se costuma denominá-lo, um conceito universal, mas sim uma forma pura da intuição sensível. Diferentes tempos são apenas partes do mesmo e único tempo. A representação que só pode ser dada por meio de um único objeto, contudo, é uma intuição. Também a proposição de que diferentes tempos não podem ser simultâneos não poderia ser derivada de um conceito universal. A proposição é sintética e não pode originar-se somente de conceitos. Ela está imediatamente contida, portanto, na intuição e representação do tempo.

5) A infinitude do tempo não significa senão que todas as grandezas determinadas do tempo só são possíveis por meio de limitações de um único tempo que lhes serve de fundamento. Por isso a representação originária do tempo tem de ser dada como ilimitada. Quando as partes mesmas, contudo, e qualquer grandeza de um objeto, só podem ser determinadamente representadas por meio de uma limitação, a representação completa não pode ser dada por meio de conceitos (pois estes contêm apenas representações parciais), mas uma intuição imediata tem antes de lhes servir de fundamento.

§ 5. Exposição transcendental do conceito de tempo47

Eu posso apenas reportar-me ao número 3, onde, para dizê-lo em poucas palavras, coloquei o que é propriamente transcendental sob o artigo da exposição metafísica. Aqui acrescento ainda que o conceito de modificação, e com ele o conceito de movimento (como modificação do lugar), só são possíveis na representação do tempo e por meio dela; que, se esta ^representação não fosse uma intuição (interna) *a priori*, nenhum conceito, qualquer que fosse ele, poderia tornar compreensível a possibilidade da modificação, i. e., uma ligação de predicados contraditoriamente contrapostos (p. ex. o ser de uma coisa em um lugar, e o não ser da mesma em outro lugar) em um mesmo e único objeto. Somente no tempo podem ambas as determinações contra ditoriamente contrapostas ser encontradas em uma coisa, como seja, uma após a outra. Nosso conceito de tempo elucida, assim, a possibilidade de tantos conhecimentos sintéticos *a priori* quanto são apresentados na *doutrina* universal do movimento, o que não é pouco frutífero.

§ 6. Conclusões a partir desses conceitos

a) O tempo não é algo que subsista por si mesmo ou que se ligue às coisas como determinação objetiva, algo que permanecesse, portanto, caso se fizesse abstração de todas as condições subjetivas da intuição das mesmas; pois no primeiro caso ele seria algo real mesmo sem objeto real. No que diz respeito ao segundo caso, porém, ele não poderia, como determinação ou ordenação inerente às coisas

mesmas, preceder aos objetos como sua condição, nem ser intuído ou conhecido *a priori* por meio de proposições sintéticas. Tal conhecimento pode facilmente ocorrer, contudo, se o tempo for apenas a condição subjetiva sob a qual todas as intuições podem ocorrer em nós. Pois neste caso essa forma da intuição interna pode ser representada antes dos objetos, portanto *a priori*.

b) O tempo não é senão a forma do sentido interno, i. e., do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno. Pois o tempo não pode ser uma determinação dos fenômenos externos; ele não pertence a uma figura, a uma situação etc.; ele determina, pelo contrário, a relação das representações em nosso estado interno. E, justamente porque essa intuição interna não fornece nenhuma figura, nós procuramos suprir esta falta por meio de analogias e representamos a sequência do tempo por meio de uma linha que prossegue ao infinito e na qual o diverso constitui uma série de apenas uma dimensão; e inferimos das propriedades dessa linha as propriedades do tempo, exceto por uma: que as partes da primeira são sempre simultâneas, ao passo que as do último vêm sempre umas após as outras. Com isso também fica claro que a própria representação do tempo é uma intuição, pois todas as suas relações se deixam exprimir em uma intuição externa.

c) O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, como forma pura de toda intuição externa, está limitado apenas, como condição *a priori*, aos fenômenos externos. Como todas as representações, por outro lado, quer elas tenham coisas externas como objetos ou não, pertencem elas mesmas ao estado interno como determinações da mente, e este estado interno, por seu turno, pertence às condições formais da intuição interna, portanto ao tempo, então o tempo é uma condição *a priori* de todos os fenômenos em geral e, de fato, a condição imediata dos fenômenos internos (nossa alma) e, por isso mesmo, a condição mediata também dos externos. Se posso dizer *a priori* que todos os fenômenos externos estão no espaço e são determinados *a priori* segundo as relações do espaço, então posso dizer, a partir do princípio do sentido interno, em termos inteiramente universais, que todos os fenômenos em geral, i. e., todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e se inscrevem de modo necessário em relações do tempo.

Se fazemos abstração do nosso modo de intuir a nós mesmos internamente e, por meio desta intuição, abarcar também todas as intuições externas na faculdade de representação; se, portanto, tomamos os objetos tal como poderiam ser em si mesmos, então o tempo não é nada. Ele só tem validade objetiva com relação aos fenômenos porque estes já são coisas que nós assumimos como objetos de nossos sentidos; mas ele já não tem validade objetiva quando se faz abstração da sensibilidade de nossa intuição, portanto do modo de representar que nos é próprio, e se fala das coisas em geral. O tempo é tão somente, portanto, uma condição subjetiva de nossa (humana) intuição (a qual é sempre sensível, i. e., na medida em que somos afetados por objetos), e em si mesmo, fora do sujeito, nada é. Nem por

isso ele é menos objetivo, e de modo necessário, no que diz respeito a todos os fenômenos, portanto também a todas as coisas que se nos podem apresentar na experiência. Nós não podemos dizer que todas as coisas estão no tempo, porque no conceito de coisas em geral se faz abstração de todos os tipos de intuição das mesmas, sendo que esta última é a verdadeira condição sob a qual o tempo pertence à representação dos objetos. Se, contudo, a condição é acrescentada ao conceito, e se diz que todas as coisas como fenômenos (objetos da intuição sensível) estão no tempo, então o princípio tem uma efetiva adequação objetiva e uma universalidade *a priori*.

Nossas afirmações ensinam, portanto, a realidade empírica do tempo, i. e., a sua validade objetiva com relação a todos os objetos que possam ser dados a nossos sentidos. E como a nossa intuição é sempre sensível, nunca pode ser-nos dado na experiência um objeto que não esteja sob a condição do tempo. Nós, pelo contrário, recusamos ao tempo toda pretensão à realidade absoluta, pela qual, mesmo sem tomar em consideração a forma de nossa intuição sensível, ele se ligaria às coisas, de modo absoluto, como sua condição ou propriedade. Tais propriedades, que pertencem à coisa em si, também não podem nunca nos ser dadas por meio dos sentidos. Nisso reside, pois, a idealidade transcendental do tempo, segundo a qual ele não é absolutamente nada se feita abstração das condições subjetivas da intuição sensível, e não pode ser contado entre os objetos em si mesmos (desconsiderada a sua relação à nossa intuição) nem como subsistente nem como inerente. Mas esta idealidade é tão pouco comparável às sub-repções das sensações quanto aquela do espaço, pois se pressupõe aí, do próprio fenômeno a que esses predicados são inerentes, que ele teria uma realidade objetiva que aqui falta por completo, a não ser na medida em que ela é meramente empírica, i. e., que o próprio objeto é compreendido apenas como fenômeno. Quanto a este ponto, é recomendável consultar a observação feita acima na primeira seção.

§ 7. Elucidação

Contra essa teoria, que concede realidade empírica ao tempo, mas lhe recusa a absoluta e a transcendental, percebi em muitos homens de discernimento uma objeção tão uníssona que sou levado a deduzir que ela deve ocorrer naturalmente a todo leitor não habituado a estas considerações. Segundo tal objeção, as modificações são reais (isto seria provado pela mudança de nossas próprias representações, mesmo que se quisesse negar todos os fenômenos externos juntamente com suas modificações). Como, no entanto, as modificações só são possíveis no tempo, o tempo é, por conseguinte, algo real. A resposta não apresenta qualquer dificuldade. Eu concedo todo o argumento. O tempo é certamente algo real, a saber, a forma real de nossa intuição interna. Ele tem, portanto, realidade subjetiva em relação à experiência interna, i. e., eu tenho realmente a representação

do tempo e, nela, as minhas determinações. Ela deve realmente ser vista, portanto, não como objeto, mas como modo de representar a mim mesmo como objeto. Se eu mesmo, contudo, ou um outro ser, pudesse intuir a mim mesmo sem essa condição da sensibilidade, então as mesmas determinações que nos representamos agora como modificações forneceriam um conhecimento no qual não apareceria de modo algum a representação do tempo, nem, portanto a da modificação. A sua realidade empírica permanece, portanto, como condição de todas as nossas experiências. Só não se pode, segundo o acima exposto, admitir a sua realidade absoluta. Ele não é nada mais do que a forma de nossa intuição interna[48]. Caso se retire a ele a condição particular de nossa sensibilidade, então também o conceito de tempo desaparece; e este não é inerente aos objetos mesmos, mas apenas ao sujeito que os intui.

A causa, porém, pela qual essa objeção é tão unanimemente feita, e de fato por aqueles que não têm, todavia, nada de iluminador a objetar contra a *doutrina* da idealidade do espaço, é a seguinte. Eles não esperavam poder estabelecer apodíticamente a realidade absoluta do espaço porque o idealismo lhes opõe resistência, afirmando que a realidade dos objetos externos não é passível de uma prova rigorosa; a dos objetos de nosso sentido interno, por outro lado (eu mesmo e meu estado), seria imediatamente clara por meio da consciência. Aqueles poderiam ser uma mera ilusão, mas estes, segundo sua opinião, seriam algo inegavelmente real. Eles não levaram em conta, no entanto, que ambos, sem que se precise questionar a sua realidade como representações, pertencem apenas ao fenômeno, o qual tem sempre dois lados: um em que o objeto é sempre considerado em si mesmo (independentemente do modo de intuí-lo, permanecendo sempre problemática, todavia, a sua constituição), e outro em que se visa a forma da intuição desse objeto, a qual tem de ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito a quem ele aparece, muito embora ela pertença efetiva e necessariamente ao fenômeno desse objeto.

O tempo e o espaço são, assim, duas fontes de conhecimento das quais se podem extrair *a priori* diferentes conhecimentos sintéticos, tal como sobretudo a matemática pura, no que diz respeito aos conhecimentos do espaço e de suas relações, exemplifica de maneira brilhante. Tomados em conjunto, eles são, com efeito, as formas puras de toda intuição sensível, tornando possíveis, assim, as proposições sintéticas *a priori*. Mas por isso mesmo (porque são meras condições da sensibilidade) essas fontes *a priori* de conhecimento determinam-se os seus limites, quais sejam, que elas só se aplicam aos objetos na medida em que eles sejam considerados fenômenos, e que não apresentam as coisas em si mesmas. Unicamente aqueles são o seu campo de validade, fora do qual, caso dele se saia, não existe nenhum uso objetivo dessas fontes. Essa realidade do espaço e do tempo mantém intacta, de resto, a segurança do conhecimento por experiência: pois nós temos segurança em relação a ele quer essas formas sejam necessariamente

inerentes às coisas em si mesmas, quer apenas à nossa intuição dessas coisas. Aqueles, por outro lado, que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo, seja tomando-os como subsistentes seja como inerentes, acabam por entrar eles mesmos em conflito com os princípios da experiência mesma. Pois, caso se decidam pela primeira alternativa (que costuma ser o partido dos investigadores matemáticos da natureza), eles têm de assumir duas não coisas[49], subsistentes por si mesmas, eternas e infinitas (o espaço e o tempo), que existem (sem que exista contudo algo real) apenas para englobar em si todo o real. Caso eles tomem o segundo partido (de que fazem parte alguns metafísicos naturalistas), e o espaço e o tempo valham para eles como relações entre os fenômenos (juntos um do outro, ou um após o outro) abstraídas da experiência, mas pensadas de forma confusa na separação: então eles têm de recusar aos ensinamentos matemáticos *a priori*, com vistas à intuição de coisas reais (p. ex. no espaço), a sua validade ou, pelo menos, a sua certeza apodítica, pois esta não se encontra de modo algum *a posteriori*, e os conceitos *a priori* de espaço e tempo, segundo essa opinião, são meras criações da imaginação cuja fonte tem de ser buscada na experiência, de onde a imaginação abstraiu as relações para criar algo que de fato contém o universal das mesmas, mas que não pode existir sem as restrições que a natureza ligou a elas. Os primeiros ganham apenas com a liberação do campo dos fenômenos para as afirmações matemáticas. Por outro lado, confundem-se por completo, por causa dessas mesmas condições, quando o entendimento quer ir além desse campo. Quanto a isto os segundos realmente ganham, pois as representações do espaço e do tempo não lhes obstam o caminho quando querem julgar os objetos não como fenômenos, mas apenas em sua relação ao entendimento; mas eles não podem nem indicar um fundamento de possibilidade para os conhecimentos matemáticos *a priori* (visto faltar-lhes uma intuição *a priori* verdadeira e objetivamente válida) nem promover um acordo necessário entre as proposições de experiência e aquelas afirmações. Em nossa teoria da verdadeira constituição dessas duas formas originárias da sensibilidade, ambas as dificuldades são sanadas.

Que a estética transcendental não possa, por fim, conter mais do que esses dois elementos, o espaço e o tempo, fica claro pelo fato de que todos os demais conceitos pertencentes à sensibilidade, inclusive o de movimento -«que une as duas partes -, pressupõem algo empírico. Pois este último pressupõe a percepção de algo em movimento. No espaço, porém, em si mesmo considerado, não há nada em movimento; aquilo que se move, pois, tem de ser algo que só é encontrável no espaço por meio da experiência, portanto um dado empírico. Do mesmo modo, a estética transcendental não pode contar o conceito de modificação entre os seus dados *a priori*, pois o que se modifica não é o tempo mesmo, mas algo que está no tempo. E para isso se exige a percepção de alguma existência e da sucessão de suas determinações, portanto a experiência.

§ 8. Observações gerais sobre a estética transcendental

I.50 Primeiramente, será necessário esclarecer tão nitidamente quanto possível, de modo a impedir qualquer mal-entendido quanto a isso, qual a nossa opinião sobre a constituição fundamental do conhecimento sensível em geral.

Nós procuramos dizer, pois, que toda a nossa intuição não é senão a representação dos fenômenos; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem as suas relações constituídas em si mesmas tal como nos aparecem; e que, se suprimíssemos o nosso sujeito, ou simplesmente a constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo o espaço e o tempo desapareceriam, não podendo, como fenômenos, existir em si mesmos, mas apenas em nós. O que poderiam ser os objetos em si mesmos, apartados de toda essa receptividade de nossa sensibilidade, permanece inteiramente desconhecido para nós. Nós conhecemos apenas o nosso modo de percebê-los, que nos é próprio e que, embora presente em todo homem, não tem de sê-lo em todo ser. É somente com ele que temos de ocupar-nos. O espaço e o tempo são as suas formas puras, a sensação em geral é a sua matéria. Nós só podemos conhecer aquelas *a priori*, i. e., antes de qualquer percepção real, e por isso elas se denominam intuição pura; esta, porém, é aquilo que, em nosso conhecimento, faz com que exista um conhecimento *a posteriori*, i. e., uma intuição empírica. Aquelas são direta e necessariamente inerentes à nossa sensibilidade, qualquer que seja o modo de nossas sensações; estas podem ser muito diversas. Mesmo que pudéssemos elevar esta nossa intuição ao grau mais elevado de clareza, nós não chegaríamos com isso mais perto da constituição dos objetos em si mesmos. Pois só conheceríamos de maneira completa, em todo caso, o nosso modo de intuir, i. e., a nossa sensibilidade, e esta, por seu turno, novamente sob as condições do espaço e do tempo que são originariamente inerentes ao sujeito; mesmo que tivéssemos o mais iluminado conhecimento do fenômeno de um objeto, nós não saberíamos jamais o que ele possa ser em si mesmo.

Imaginar, pois, que a nossa sensibilidade não fosse mais do que a representação confusa das coisas, contendo simplesmente aquilo que pertence a elas em si mesmas, mas apenas como um amontoado de características e representações parciais que não pudéssemos separar umas das outras conscientemente, seria uma deturpação dos conceitos de sensibilidade e fenômeno e tornaria inútil e vazia toda a *doutrina* dos mesmos. A diferença entre uma representação obscura e outra clara é meramente lógica e não diz respeito ao conteúdo. O conceito de direito, que é utilizado pelo são entendimento, contém sem dúvida aquilo que a mais sutil especulação pode dele deduzir, mas no seu uso comum e prático não se tem consciência das múltiplas representações nesse pensamento. Não se pode dizer por isso que o conceito comum seja sensível e contenha um mero fenômeno, pois o

direito não pode absolutamente aparecer[51], mas o seu conceito está no entendimento e representa uma constituição (moral) das ações que pertence a elas em si mesmas. A representação de um corpo na intuição, por outro lado, não contém nada que pudesse pertencer a um objeto em si mesmo, mas apenas o fenômeno de algo e o modo como somos por ele afetados. Esta receptividade de nossa capacidade de conhecimento se denomina sensibilidade e, mesmo que se pudesse ver através daquele (o fenômeno) até o seu fundo, permanece infinitamente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo.

A filosofia leibniz-wolffiana adotou por isso um ponto de vista inteiramente equivocado, em todas as investigações sobre a natureza e a origem de nossos conhecimentos, ao considerar meramente lógica a diferença entre a sensibilidade e o intelecto, quando ela é na verdade transcendental e não diz respeito somente à forma da clareza ou obscuridade, mas sim à origem e ao conteúdo dos mesmos; de modo que não se trata apenas de conhecermos de maneira obscura a constituição das coisas em si mesmas, mas de não a conhecermos de modo algum; e, tão logo removamos a nossa constituição subjetiva, vemos que o objeto representado, com as propriedades que a intuição sensível lhe atribuía, não pode ser encontrado em parte alguma, nem poderá sê-lo, pois é justamente tal constituição subjetiva que determina a sua forma como fenômeno.

Nós diferenciamos nos fenômenos, de resto, aquilo que é essencialmente inerente à intuição do mesmo, e vale para todo sentido humano em geral, daquilo que pertence a ela apenas contingentemente por ser válido não para a relação[52] da sensibilidade em geral, mas apenas para uma disposição ou organização particular deste ou daquele sentido. E do primeiro conhecimento se costuma dizer que representa o objeto em si mesmo, mas do segundo que representa apenas o fenômeno desse objeto. Esta distinção, no entanto, é meramente empírica. Caso se permaneça nela (como em geral acontece), e não se considere também aquela intuição empírica, por seu turno (tal como deveria acontecer), como um mero fenômeno, de modo que não se pudesse encontrar nela absolutamente nada que dissesse respeito a uma coisa em si mesma, então a nossa distinção transcendental se perde e nós, em vez disso, acreditamos conhecer coisas em si mesmas, por mais que em toda parte (no mundo sensível) somente lidemos, mesmo na mais profunda investigação de seus objetos, com nada senão fenômenos. Se, pois, em meio a uma chuva com sol, chamarmos um arco-íris de mero fenômeno, e esta chuva de coisa em si mesma, isto também está certo na medida em que entendamos apenas fisicamente este último conceito, como aquilo que na experiência universal, sob diferentes ângulos em relação aos sentidos, seja determinado deste modo na intuição, e não de outro. Tomemos este empírico em geral, contudo, e perguntemos, sem entrarmos na concordância do mesmo com todo sentido humano, se também ele (não as gotas da chuva, pois elas já são, como fenômenos, objetos empíricos)

representa um objeto em si mesmo: então a pergunta sobre a relação da representação ao objeto é transcendental, e não somente essas gotas são meros fenômenos, mas também a sua própria figura redonda, e mesmo o espaço onde elas caem, não são nada em si mesmos, mas meras modificações ou fundamentos de nossa intuição sensível, permanecendo o objeto transcendental, todavia, desconhecido para nós.

O segundo assunto importante de nossa estética transcendental é que ela não deve receber apenas algum reconhecimento como hipótese plausível, mas deve ser tão certa e indubitável quanto se poderia exigir de uma teoria que deve servir de órganon. Para tornar essa certeza completamente evidente, escolheremos um caso em que a sua validade possa tornar-se visível, e que possa servir para dar maior clareza àquilo que foi exposto no § 3[53].

Caso suponhamos, pois, que o espaço e o tempo sejam objetivos em si mesmos, e condições de possibilidade das coisas em si mesmas, mostra-se primeiramente que um grande número de proposições apodíticas e sintéticas surgiriam *a priori* dos mesmos, sobretudo do espaço - o qual, por isso, queremos investigar aqui, a título de exemplo, mais detidamente. Como as proposições da geometria podem ser conhecidas sinteticamente *a priori*, e com certeza .apodítica, pergunto eu então: de onde vocês retiram tais proposições, e onde se apoia o nosso entendimento para chegar a essas verdades absolutamente necessárias e universalmente válidas? Não há outro caminho senão por meio de conceitos ou intuições, ambos os quais, porém, só podem ser dados ou *a priori*, ou *a posteriori*. Os últimos, i. e., os conceitos empíricos, assim como aquilo em que se fundam, a intuição empírica, não podem fornecer qualquer proposição sintética, a não ser uma tal que seja também meramente empírica, i. e„ uma proposição de experiência, e não possa conter jamais, portanto, necessidade ou universalidade absoluta - que são o elemento característico de todas as proposições da geometria. Quanto à qual seria o primeiro e único meio de chegar a tais conhecimentos por meio de meros conceitos ou intuições *a priori*, é evidente que de meros conceitos não se pode obter nenhum conhecimento sintético, mas apenas analítico. Tomem então a proposição de que com duas linhas retas não se pode delimitar nenhum espaço e que, portanto, nenhuma figura seria possível, e tentem deduzi-la do conceito de linhas retas e do número dois; ou então a proposição de que com três linhas retas seria possível uma figura, e tentem fazer o mesmo a partir somente desses conceitos. Todo o seu esforço é em vão, e vocês se veem forçados a buscar refúgio na intuição, tal como também a geometria sempre faz. Vocês se dão assim um objeto na intuição. Mas de que tipo é esta? Ela é uma intuição pura *a priori*, ou uma empírica? Se fosse deste último tipo, jamais poderia surgir daí uma proposição universalmente válida, e menos ainda uma apodítica: pois a experiência não pode nunca fornecê-la. Vocês teriam, portanto, de dar-se o seu objeto *a priori* na intuição, e fundar nele a sua

proposição sintética. Supondo, porém, que não houvesse em vocês uma faculdade de intuir *a priori*-, que esta condição subjetiva não fosse ao mesmo tempo, segundo a forma, a única condição universal *a priori* sob a qual o objeto dessa intuição (externa) é ele mesmo possível; que o objeto (o triângulo) fosse algo em si mesmo, sem relação ao seu sujeito: como poderiam vocês dizer que aquilo que está necessariamente em suas condições subjetivas para construir um triângulo teria de pertencer necessariamente também ao triângulo em si mesmo? Pois vocês não poderiam, com efeito, acrescentar nada novo (a figura) ao seu conceito (de três linhas) que tivesse, portanto, de ser necessariamente encontrado no objeto, já que este é dado antes de seu conhecimento, e não por meio dele. Se o espaço (e assim também o tempo) não fosse, portanto, uma mera forma de sua intuição que contém as únicas condições *a priori* sob as quais as coisas podem ser objetos externos para vocês, os quais não são nada em si mesmos sem estas condições subjetivas: então vocês não poderiam estabelecer absolutamente nada *a priori*, sinteticamente, sobre objetos externos. É indubitavelmente certo, portanto, e não apenas possível ou mesmo provável, que o espaço e o tempo, como condições necessárias de toda experiência (externa e interna), são apenas condições subjetivas de toda a nossa intuição, em relação às quais, assim, todos os objetos são meros fenômenos e não coisas dadas por si mesmas desse modo - a respeito das quais, também em virtude do que concerne à sua forma, pode-se dizer muito *a priori*, mas jamais o mínimo sobre as coisas em si mesmas que pudessem servir-lhes de fundamento.

II.[54] Para confirmar essa teoria da idealidade tanto do sentido externo como do interno, portanto de todos os objetos dos sentidos como meros fenômenos, a seguinte observação pode ser de grande serventia: que tudo aquilo que em nosso conhecimento pertence à intuição (excluídos portanto o sentimento de prazer e desprazer e a vontade, que não são conhecimentos de modo algum) contém somente meras relações: dos lugares em uma intuição (extensão), das modificações dos lugares (movimento) e das leis pelas quais essa modificação é determinada (forças motrizes). Não é dado assim, contudo, aquilo que está presente no lugar, ou aquilo que atua nas próprias coisas fora da modificação de lugar. Agora, por meio de meras relações uma coisa não é de fato conhecida em si mesma: é perfeitamente possível julgar, assim, que, se nada nos é dado por meio do sentido externo senão meras representações de relações, este só poderia conter também, em sua representação, a relação de um objeto ao sujeito e não o interno, aquilo que pertencesse ao objeto em si mesmo. Com a intuição interna se verifica a mesma coisa. Não somente no sentido de que as representações do sentido externo constituem aí o verdadeiro material com que guarnecemos nossa mente, mas no de que o tempo - em que colocamos essas representações, e que antecede a consciência das mesmas na experiência, além de constituir, como condição formal, o fundamento do modo como as colocamos na mente - já contém as relações de sucessão e simultaneidade e daquilo que é simultâneo à sucessão (o permanente). Aquilo, pois, que como

representação antecede toda ação de pensar algo, é a intuição e, se ela não contém nada além de relações, a forma da intuição - a qual, visto não representar nada a não ser quando algo é posto na mente, só pode ser o modo pelo qual a mente é afetada pela própria atividade, i. e., esse pôr de suas representações, portanto o modo pelo qual ela se afeta a si mesma, i. e., um sentido interno segundo sua forma. Tudo o que é representado por meio de um sentido é, nessa medida, sempre um fenômeno; e, portanto, ou um sentido interno não poderia ser admitido, ou o sujeito que é objeto do mesmo só poderia ser representado por meio dele conto fenômeno, e não como ele próprio se julgaria a si mesmo caso a sua intuição fosse mera autoatividade, i. e., uma intuição intelectual. Toda a dificuldade reside aqui em como pode um sujeito intuir-se a si mesmo internamente; mas esta dificuldade é comum a toda teoria. A consciência de si mesmo (apercepção) é a representação simples do eu, e, se somente por meio dela fosse dado espontaneamente[55] todo o diverso no sujeito, a intuição interna seria intelectual. No ser humano essa consciência requer uma percepção interna do diverso que foi dado antes no sujeito, e o modo como esse diverso é dado na mente, sem espontaneidade, tem de denominar-se sensibilidade em virtude dessa diferença. Se a faculdade de tornar-se consciente de si deve averiguar (apreender) aquilo que está na mente, ela tem de afetar esta última e somente desse modo produzir uma intuição de si mesma, cuja forma, todavia, que está de antemão no fundamento, na mente, determina na representação do tempo o modo como o diverso se unifica na mente; pois ela intui aí a si mesma não como ela se representaria imediata e espontaneamente, mas segundo o modo como ela é afetada de dentro, portanto tal como aparece e não como é.

III. Se eu digo que no espaço e no tempo a intuição, tanto dos objetos externos como a autointuição da mente, representa a ambos tal como eles afetam nossos sentidos, i. e., tal como aparecem, isto não quer dizer que esses objetos seriam uma mera ilusão[56]. Pois os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre consideradas, no fenômeno, como algo efetivamente dado, sendo feita apenas a diferenciação entre esses objetos como fenômenos, na medida em que tais propriedades dependam apenas do modo de intuir do sujeito na relação dos objetos a ele, e eles mesmos como objetos em si. Ao afirmar, assim, que a qualidade do espaço e do tempo, de acordo com a qual (como condição de sua existência) eu ponho ambos, reside em meu modo de intuir e não nesses objetos mesmos, eu não estou dizendo, portanto, que os corpos apenas pareçam ser fora de mim, ou que minha alma apenas pareça ser dada em minha autoconsciência. Seria minha própria culpa se eu transformasse em mera aparência aquilo que deveria contar como parte do fenômeno[57]. Isto não acontece, contudo, segundo o nosso princípio da idealidade de toda a nossa intuição sensível; caso, pelo contrário, atribua-se realidade objetiva a tais formas da representação, não se consegue evitar que tudo se transforme assim em mera aparência. Pois, caso se considere o espaço e o tempo como propriedades constitutivas que, segundo sua possibilidade, teriam de ser encontradas nas coisas

em si, e se reflita sobre as incongruências em que se cai quando duas coisas infinitas, que não podem ser substâncias nem tampouco algo real inerente às substâncias, mas têm de ser algo existente, ou mesmo a condição necessária da existência de todas as coisas, permanecem mesmo que todas as coisas existentes sejam suprimidas: não se pode então repreender o bom e velho Berkeley por ele ter rebaixado os corpos a mera ilusão; na verdade, até mesmo nossa própria existência, que seria desse modo tornada dependente da realidade subsistente por si mesma de uma não coisa como o tempo, teria de transformar-se com este em uma completa ilusão, uma incongruência pela qual ninguém foi até hoje responsabilizado.

IV. Na teologia natural, em que se pensa um objeto que não apenas não é um objeto da intuição para nós, mas que não pode ser um objeto da intuição sensível sequer para ele mesmo, tem-se o especial cuidado de retirar as condições do tempo e do espaço de toda a sua intuição (pois esta - e não o pensar, que sempre apresenta limites - tem de constituir todo o seu conhecimento). Mas com que direito se faz isso, se antes se transformou a ambos em formas das coisas em si mesmas, e em formas tais, de fato, que elas permaneceriam, como condições *a priori* da existência das coisas, mesmo que as próprias coisas fossem suprimidas? Pois, como condições de toda existência em geral, eles teriam de sê-lo também da existência de Deus. Não resta outra opção, caso não se queira torná-los em formas objetivas de todas as coisas, do que torná-las em formas subjetivas tanto do modo de intuir externo como do interno, modo este que se denomina sensível porque não é originário, i. e., um tal que por meio dele fosse dada a própria existência do objeto da intuição (e que, até onde podemos discernir, só pode pertencer ao ser originário), mas sim dependente da existência do objeto e, portanto, somente possível quando a capacidade de representação do sujeito é afetada pelo mesmo.

Também não é necessário que limitemos o modo de intuir no espaço e no tempo à sensibilidade do ser humano; pode ser que todo ser pensante finito tivesse necessariamente de coincidir nisso com o ser humano (por mais que não possamos decidi-lo), mas ela não cessa de ser sensibilidade, em virtude dessa validade universal, justamente porque não é uma intuição originária (intuitus originarius), mas derivada (intuitus derivativus), e portanto não é uma intuição intelectual - a qual parece pertencer, justamente pelas razões aduzidas, a um ser originário, mas jamais a um ser dependente tanto de sua existência como de sua intuição (que determina a sua existência em relação a objetos dados); de qualquer forma, esta última observação tem de ser contada em nossa teoria estética apenas como elucidação, não como demonstração.

Conclusão da estética transcendental

Temos aqui uma das partes exigidas para a solução do problema geral da *filosofia transcendental*: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” A saber, intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo, nos quais encontramos, quando queremos ir além do conceito dado em juízos *a priori*, aquilo que pode ser descoberto *a priori* não no conceito, mas certamente na intuição que lhe corresponde, e ser a ele ligado sinteticamente - juízos estes, contudo, que por essa mesma razão não alcançam jamais além dos objetos dos sentidos e só podem valer para objetos da experiência possível.

SEGUNDA PARTE

Lógica transcendental

Introdução: Ideia de uma lógica transcendental

I. Da lógica em geral

Nosso conhecimento surge de duas fontes fundamentais da mente, a primeira das quais é a de receber representações (a receptividade das impressões), e a segunda, a faculdade de conhecer um objeto por meio dessas representações (espontaneidade dos conceitos); por meio da primeira nos é dado um objeto, por meio da segunda ele é pensado em relação àquela representação (como mera determinação da mente). A intuição e os conceitos, portanto, constituem os elementos de todo nosso conhecimento, de tal modo que nem os conceitos sem uma intuição correspondente de algum modo a eles, nem uma intuição sem conceitos, podem fornecer um conhecimento. Os dois podem ser puros ou empíricos. São empíricos quando uma sensação (que pressupõe a presença real do objeto) está neles contida; são puros, pelo contrário, quando nenhuma sensação se mistura à representação. Esta última pode ser denominada a matéria do conhecimento sensível. Por isso a intuição pura contém tão somente a forma sob a qual algo é intuído, e o conceito puro, apenas a forma do pensamento de um objeto em geral. Somente as intuições ou os conceitos puros são possíveis *a priori*, e os empíricos o são apenas *a posteriori*.

Se denominarmos sensibilidade à receptividade de nossa mente para receber representações, na medida em que ela é afetada de algum modo, então o entendimento, por outro lado, é a faculdade de produzir representações por si mesma, ou a espontaneidade do conhecimento. E próprio de nossa natureza que a intuição só possa ser sensível, i. e., que só contenha o modo como somos afetados pelos objetos. Por outro lado, a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível é o entendimento. Nenhuma dessas propriedades pode ser preferida à outra. Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i. e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos). Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento.

Nem por isso, contudo, pode-se mesclar as contribuições de cada qual; tem-se antes boas razões para cuidadosamente separá-las e distingui-las uma da outra. Por isso distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, i. e., a estética, da ciência das regras do entendimento em geral, i. e., a lógica.

A lógica, por seu turno, pode ser assumida então sob um duplo ponto de vista: ou como lógica do uso universal do entendimento, ou como lógica do seu uso particular. A primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais não ocorre nenhum uso do entendimento, e se aplica a este, portanto, independentemente da diversidade dos objetos aos quais ele possa estar dirigido. A lógica do uso particular do entendimento contém as regras para pensar corretamente sobre um certo tipo de objetos. Aquela pode ser denominada lógica elementar, e esta, por seu turno, o órganon desta ou daquela ciência. A última é apresentada nas escolas, muitas vezes, como *propedêutica* das ciências, muito embora seja aquela a que a razão humana chegou por último em seu desenvolvimento, quando a ciência já estava pronta há muito e precisava apenas de uma última mão para sua correção e aperfeiçoamento. Pois já é preciso conhecer em elevadíssimo grau os objetos de uma ciência, caso se queira explicitar as regras pelas quais ela é levada a efeito.

A lógica geral, por sua vez, é ou pura ou aplicada. Na primeira, fazemos abstração de todas as condições empíricas sob as quais nosso entendimento é exercido, como, por exemplo, a influência dos sentidos, o jogo da imaginação, as leis da memória, o poder do hábito, da inclinação etc., portanto também as fontes dos preconceitos, e mesmo, em geral, de todas as causas pelas quais certos conhecimentos nos surgem, ou podem ser pressupostos, porque só dizem respeito ao entendimento sob certas condições de sua aplicação para cujo conhecimento é exigida a experiência. Uma lógica geral, mas pura, lida, portanto, com meros princípios *a priori*, e é um cânone do entendimento e da razão, ainda que apenas do formal em seu uso, pouco importando qual seja o conteúdo (empírico ou transcendental). Uma lógica geral é denominada aplicada, contudo, quando se dirige às regras do uso do entendimento sob as condições empíricas subjetivas que a psicologia nos ensina. Ela tem princípios empíricos, portanto, apesar de ser tão geral no aplicar-se ao uso do entendimento sem distinguir os objetos. Por isso ela também não é nem um cânone do entendimento em geral, nem um órganon de ciências particulares, mas apenas um catártico[58] do entendimento comum.

Na lógica geral, portanto, a parte que deve constituir a *doutrina* pura da razão tem de ser inteiramente separada daquela que constitui a lógica aplicada (embora sempre geral). Apenas a primeira é de fato uma ciência, ainda que concisa e seca, e tal como é exigido pela exposição escolástica de uma *doutrina* dos elementos do entendimento. Nesta, portanto, os lógicos devem ter duas regras em vista.

1) Como lógica geral, ela faz abstração de todo o conteúdo do conhecimento do entendimento e da diversidade de seus objetos, e só lida com a mera forma do pensamento.

2) Como lógica pura, ela não tem princípios empíricos e, portanto, não extrai nada da psicologia (como vez por outra se crê), não tendo esta última, assim, qualquer influência sobre o cânone do entendimento. Ela é uma *doutrina* demonstrada, e tudo nela tem de ser completamente certo *a priori*.

Aquilo a que denomino lógica aplicada (contrariamente ao significado comum desse termo, sob o qual deveriam estar contidos certos exercícios cuja regra seria dada pela lógica) é uma representação do entendimento e das regras de seu uso necessário *in* concreto, ou seja, sob as condições contingentes do sujeito que podem impedir ou favorecer esse uso, e que são dadas apenas empiricamente. Ela trata da atenção, de seus obstáculos e consequências, da origem do erro, do estado de dúvida, do escrúpulo, da convicção etc.; e a lógica geral e pura se relaciona com ela como a moral pura, que só contém as leis morais necessárias de uma vontade livre em geral, relaciona-se com a verdadeira *doutrina* da virtude, que leva essas leis em consideração sob os obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os seres humanos se encontram mais ou menos submetidos, e que não poderia fornecer jamais uma ciência verdadeira e demonstrada porque, exatamente como aquela lógica aplicada, necessita de princípios empíricos e psicológicos.

II. Da lógica transcendental

Conforme mostramos, a lógica geral faz abstração de todo o conteúdo do conhecimento, i. e., de toda referência do mesmo ao objeto, e considera apenas a forma lógica nas relações dos conhecimentos entre si, i. e., a forma do pensamento em geral. Uma vez, porém, que há tanto intuições puras como empíricas (como explica a estética transcendental), também se poderia encontrar uma distinção entre pensamento puro e pensamento empírico dos objetos. Neste caso haveria uma lógica em que não se faria abstração de todo o conteúdo do conhecimento; pois aquela que contivesse apenas as regras do pensamento puro de um objeto excluiriam todos aqueles conhecimentos que tivessem conteúdo empírico. Ela também se aplicaria à origem de nossos conhecimentos de objetos na medida em que esta não possa ser atribuída aos objetos, ao passo que a lógica geral, pelo contrário, não lida em nenhum momento com essa origem, mas considera as representações - quer estas sejam dadas originariamente em nós mesmos, *a priori*, quer empiricamente - apenas segundo as leis pelas quais o entendimento, ao pensar, as emprega nas relações de umas com as outras; ela só trata, portanto, da forma do entendimento que pode ser aplicada às representações, pouco importando de onde estas se tenham originado.

E aqui faço uma observação cujo efeito se estende a todas as considerações a seguir, e que se deve ter bem em vista, qual seja: que nem todo conhecimento *a priori* tem de ser denominado transcendental, mas apenas aquele por meio do qual nós sabemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicáveis ou possíveis inteiramente *a priori* (i. e., a possibilidade do conhecimento ou do uso das mesmas *a priori*). Por isso, nem o espaço nem qualquer determinação geométrica *a priori* do mesmo são representações transcendentais; só podem ser denominados transcendentais, isto sim, o conhecimento de que essas representações certamente não têm origem empírica e a possibilidade de elas ainda assim se referirem *a priori* a objetos da experiência. Do mesmo modo, também seria transcendental o emprego do espaço com relação aos objetos em geral; se ele se limita aos objetos dos sentidos, no entanto, então ele se denomina empírico. A distinção de transcendental e empírico, portanto, pertence apenas à crítica dos conhecimentos e não diz respeito à relação dos mesmos com seu objeto.

Na expectativa, pois, de que talvez haja conceitos que, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como ações do pensamento puro, possam referir-se» *a priori* a objetos - conceitos, portanto, cuja origem não é nem empírica nem estética -, então podemos ter uma ideia antecipada de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento racional por meio da qual nós pensemos objetos inteiramente *a priori*. Uma tal ciência, que determine a origem, o alcance e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria de denominar-se lógica transcendental, pois lida apenas com leis do entendimento e da razão, mas somente na medida em que se refira *a priori* a objetos, e não, como a lógica geral, a conhecimentos racionais tanto puros como empíricos, sem distinção.

III. Da divisão da lógica geral em analítica e dialética

A velha e conhecida questão, com que se pretendia colocar os lógicos contra a parede e forçá-los ou a deixar-se girar em círculos miseravelmente, ou a admitir a sua incerteza e, portanto, a total vaidade de seu saber, é a seguinte: o que é a verdade? A definição nominal da verdade, a saber, que ela é a concordância do conhecimento com seu objeto, está aqui dada e pressuposta; é preciso saber, porém, qual é o critério universal e seguro da verdade de cada conhecimento.

Já é uma grande prova de prudência ou discernimento saber o que se deve perguntar de maneira racional. Pois, se a questão é em si incongruente e demanda respostas desnecessárias, então, além de envergonhar aquele que a propõe, ela tem ainda a desvantagem de levar o seu ouvinte desprevenido a respostas incongruentes e proporcionar o ridículo espetáculo em que (como diziam os antigos) um ordenha a cabra, enquanto o outro segura o leite com uma peneira.

Se a verdade reside na concordância de um conhecimento com o seu objeto, então esse objeto tem de ser distinguido de outros; pois um conhecimento é falso, quando não concorda com o objeto a que é referido, mesmo que contenha algo que poderia perfeitamente valer acerca de outros objetos. Um critério universal da verdade seria, então, aquele que fosse válido a respeito de todos os conhecimentos independentemente de seus objetos. É evidente, no entanto, que, na medida em que se faz aí abstração de todo o conteúdo do conhecimento (referência ao objeto), e tendo em vista que a verdade diz respeito justamente a tal conteúdo, é inteiramente impossível e absurdo perguntar-se por uma característica da verdade desse conteúdo dos conhecimentos; e é evidente, portanto, que seria impossível fornecer um índice suficiente e ao mesmo tempo universal da verdade. Como nós acima já denominamos matéria ao conteúdo de um conhecimento, pode-se então dizer: a partir da matéria não se pode obter um índice universal da verdade do conhecimento, pois isso é contraditório em si mesmo.

No que diz respeito ao conhecimento do ponto de vista da mera forma, no entanto (com exclusão de todo conteúdo), é igualmente evidente que uma lógica, na medida em que apresenta as regras universais e necessárias do entendimento, tem de explicitar justamente nessas regras os critérios da verdade. Pois o que contradiz a estes é falso, na medida em que o entendimento se opõe com isso às regras universais do pensamento e, portanto, se opõe a si próprio. Tais critérios, no entanto, dizem respeito apenas às formas da verdade, i. e., do pensamento em geral, e são nessa medida corretos, mas não suficientes. Pois mesmo que um conhecimento possa ser inteiramente conforme à forma lógica, i. e., que não contradiga a si mesmo, ele continua podendo contradizer o objeto. Desse modo, o critério meramente lógico da verdade, i. e., a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão, é de fato a conditio sine qua non, portanto a condição negativa de toda verdade; mais longe do que isso, porém, a lógica não pode ir. E o erro que diz respeito não à forma, mas ao conteúdo, não pode ser descoberto pela lógica por meio de nenhuma pedra de toque.

Agora, a lógica geral dissolve todo o trabalho formal do entendimento e da razão em seus elementos, e os expõe como princípios de todo o julgamento lógico de nosso conhecimento. Esta parte da lógica pode, portanto, denominar-se analítica, e é por isso mesmo, ao menos negativamente, a pedra de toque da verdade; pois é preciso primeiro testar e avaliar todo conhecimento quanto à forma, por meio dessas regras, antes que se o investigue quanto ao conteúdo para verificar se contém uma verdade positiva com vistas ao objeto. Como a mera forma do conhecimento, no entanto, por mais que também concorde com as leis lógicas, está longe de bastar para constituir com isso a verdade material (objetiva) do conhecimento, ninguém pode arriscar-se a, somente com a lógica, julgar e afirmar algo sobre objetos sem ter antes obtido, fora da lógica, uma bem fundada informação acerca deles, para depois

disso tentar aproveitá-los e conectá-los em um todo concatenado segundo leis lógicas, ou, melhor ainda, simplesmente testá-los. Não obstante, há algo tão tentador em possuir essa arte ilusória, de dar a todos os nossos conhecimentos a forma do entendimento, que, por mais vazio e pobre que se esteja no que diz respeito ao conteúdo dos mesmos, aquela lógica geral, que é somente um cânone para o julgamento, é usada como se fosse um órganon para a efetiva produção de afirmações objetivas, ou a ilusão dessa produção, e assim, portanto, é na verdade mal utilizada. Enquanto suposto órganon, pois, a lógica geral é denominada dialética.

Por mais diverso que fosse o significado com que os antigos se serviam dessa denominação para uma ciência ou uma arte, pode-se certamente supor, com relação ao uso real da mesma, que ela não era outra coisa, entre eles, senão a lógica da ilusão. Uma arte sofística de dar ares de verdade à própria incerteza, e mesmo à própria ilusão intencional, pela qual se imitava o método de rigor prescrito pela lógica em geral, e se empregava a sua tópica para o embelezamento de cada procedimento vazio. Pode-se fazer então, como uma advertência segura e útil, a seguinte observação: que a lógica geral, considerada como órganon, é sempre uma lógica da ilusão, i. e., dialética. Pois, na medida em que ela não nos ensina absolutamente nada sobre o conteúdo do conhecimento, mas apenas as condições formais de concordância com o entendimento (as quais, de resto, são inteiramente indiferentes em relação aos objetos), então a suposição de poder utilizar-se da mesma como ferramenta (órganon) para, ao menos segundo as aparências, difundir e alargar os próprios conhecimentos, tem de desembocar apenas na tagarelice de afirmar ou negar, com alguma aparência de verdade, o que quer que se queira.

Tal ensinamento não está de modo algum à altura da dignidade da filosofia. Em razão disso, preferiu-se tomar essa denominação de dialética como uma crítica da ilusão dialética, que é como também nós tencionamos entendê-la aqui.

IV. Da divisão da lógica transcendental em analítica e dialética transcendentais

Em uma lógica transcendental nós isolamos o entendimento (assim como isoláramos antes, na estética transcendental, a sensibilidade) e destacamos apenas, em nosso conhecimento, a parte do pensamento que tem sua origem unicamente no entendimento. O uso desse conhecimento puro, contudo, baseia-se no seguinte, como sua condição: que nos sejam dados objetos na intuição aos quais aquele possa ser aplicado. Pois sem intuição todo o nosso conhecimento fica desprovido de objetos, e permanece então completamente vazio. A parte da lógica transcendental, portanto, que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento, e os princípios sem os quais objeto algum pode ser pensado, é a analítica transcendental

e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade. Pois nenhum conhecimento pode contradizê-la sem perder ao mesmo tempo todo conteúdo, i. e., toda referência a algum objeto, portanto toda verdade. Como é muito atraente e tentador, no entanto, empregar por eles mesmos esse conhecimento puro do entendimento e esses princípios, e fazê-lo para além dos limites da experiência - a única que pode, todavia, entregar-nos nas mãos a matéria (objetos) a que aqueles conceitos puros do entendimento podem ser aplicados -, então o entendimento corre o perigo de, por meio de sofismas, fazer um uso material dos princípios meramente formais do entendimento puro e, sem fazer qualquer distinção, julgar sobre objetos que não nos foram dados, nem jamais poderão sê-lo. Como ela deveria, pois, ser apenas um cânone para o julgamento do uso empírico, ela é mal utilizada quando se a faz valer como o órganon de um uso universal e ilimitado e, com o mero entendimento puro, comete-se o atrevimento de fazer afirmações, decidir e julgar sinteticamente sobre objetos em geral. Neste caso, portanto, o uso do entendimento puro seria dialético. A segunda parte da lógica transcendental tem de ser então uma crítica dessa ilusão dialética, e se denomina dialética transcendental; não como uma arte de suscitar tal ilusão dogmaticamente (uma arte infelizmente muito, comum em diversas prestidigitações metafísicas), mas como uma crítica do entendimento e da razão, no que diz respeito a seu uso hiperfísico, voltada a desvendar a falsa aparência de suas suposições infundadas e a reduzir as suas pretensões de descoberta e ampliação - que ela pretende alcançar apenas com princípios transcendentais - a meros julgamento e proteção do entendimento frente a ilusões sofísticas.

Primeira divisão: Analítica transcendental em dois livros e seus diferentes capítulos e seções

Esta analítica é a decomposição de todo o nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento. Trata-se aqui dos seguintes pontos; 1) Que os conceitos sejam puros, e não empíricos. 2) Que eles pertençam não à intuição ou à sensibilidade, mas ao pensamento e ao entendimento. 3) Que eles sejam conceitos elementares, e sejam bem distinguidos dos derivados ou compostos a partir deles. 4) Que a sua tábua seja completa e eles cubram todo o campo do entendimento puro. Mas esta completude de uma ciência não pode ser assumida com confiança tendo por base o cálculo grosseiro de um agregado obtido por tentativas; ela só é possível, assim, por meio de uma ideia do todo do conhecimento *a priori* do entendimento e da divisão, a partir dela determinada, dos conceitos que constituem tal conhecimento; ela só é possível, portanto, por meio da concatenação desses conceitos em um sistema. O entendimento puro se separa completamente não apenas de todo empírico, mas também de toda sensibilidade. Ele é, portanto, uma unidade por si mesma subsistente, que se basta a si mesma e que não pode ser aumentada por nenhum acréscimo vindo de fora. O conjunto dos seus

conhecimentos, portanto, constituirá um sistema, abarcável e determinável sob uma ideia, cuja completude e articulação podem fornecer ao mesmo tempo uma pedra de toque da correção e respeitabilidade de todas as partes do conhecimento que nele se incluam. Toda esta parte da lógica transcendental, no entanto, consiste de dois livros, um dos quais contém os conceitos, o outro os princípios do entendimento puro.

PRIMEIRO LIVRO: A ANALÍTICA DOS CONCEITOS

Eu não entendo por analítica dos conceitos a análise dos mesmos ou o procedimento, habitual nas investigações filosóficas, de decompor os conceitos apresentados em função de seu conteúdo e assim esclarecê-los, mas sim a decomposição, ainda pouco tentada, da própria faculdade do entendimento, de modo a investigar desse modo a possibilidade dos conceitos *a priori* procurando-os apenas no entendimento, como seu lugar de nascença, e analisando o seu uso puro em geral; pois este é o ofício que cabe a uma *filosofia transcendental*; o resto é manuseio lógico dos conceitos na filosofia em geral. Vamos perquirir os conceitos puros, portanto, até suas primeiras raízes e princípios no entendimento humano, onde se encontram preparados, e até que finalmente se desenvolvam por ocasião da experiência e, por meio do mesmo entendimento que os liberta das condições empíricas a eles inerentes, sejam apresentados em sua pureza.

Primeiro capítulo: Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento

Quando se coloca em cena uma faculdade de conhecimento, destacam-se, conforme as muitas ocasiões, diversos conceitos que tornam essa faculdade cognoscível e se deixam agrupar, em uma formação mais ou menos detalhada, depois que a sua observação tenha sido realizada por um longo período de tempo ou com grande acuidade. Quanto à quando estará completa essa investigação, isto é algo que não pode ser determinado com segurança através desse procedimento aparentemente mecânico. Além disso, os conceitos que são assim encontrados, caso a caso, não se apresentam inseridos em uma ordem ou unidade sistemática, mas são antes agrupados por semelhanças e, de acordo com a grandeza de seu conteúdo (dos mais simples aos mais complexos), colocados em séries que não têm nada de sistemáticas, ainda que, de certo modo, sejam estabelecidas metodicamente.

A *filosofia transcendental* tem a vantagem', e também a obrigação, de investigar seus conceitos segundo um princípio, pois eles surgem, puros e não mesclados, do entendimento como uma unidade absoluta, e têm, portanto, de ser concatenados entre si sob um conceito ou uma ideia. Tal concatenação, porém,

fornece uma regra pela qual se pode determinar *a priori* tanto o lugar de cada conceito puro do entendimento, como a completude do conjunto de todos eles; o que, de outro modo, dependeria apenas do capricho ou do acaso.

Primeira seção: Do uso lógico do entendimento em geral

O entendimento foi descrito acima de maneira apenas negativa: como uma faculdade não sensível do conhecimento. Independentemente da sensibilidade, contudo, não podemos tomar parte de nenhuma intuição. O entendimento não é, portanto, uma faculdade de intuir. Além da intuição, no entanto, não há nenhum outro modo de conhecer que não por meio de conceitos. O conhecimento de todo entendimento, portanto - pelo menos o do entendimento humano -, é um conhecimento por conceitos, um conhecimento não intuitivo, mas sim discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, baseiam-se em afecções; e os conceitos, portanto, em funções. Eu entendo por função, todavia, a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum. Os conceitos se fundam, portanto, na espontaneidade do pensamento, assim como as intuições sensíveis se fundam na receptividade das impressões. Agora, o entendimento não pode fazer nenhum nutro uso desses conceitos que não o de julgar por meio deles. Como nenhuma representação se aplica diretamente ao objeto, a não ser a intuição, um conceito jamais se refere imediatamente a um objeto, mas sim a uma outra representação do mesmo (seja ela uma intuição, ou mesmo já um conceito). O juízo é, portanto, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação do mesmo. Em cada juízo há um conceito que vale por muitos, e sob estes muitos ele abarca ainda uma representação dada que, por sua vez, refere-se imediatamente ao objeto. Assim, por exemplo, no juízo “todos os corpos são divisíveis”, o conceito de divisível se refere a diversos outros conceitos; dentre estes, porém, ele se refere particularmente, aqui, ao conceito de corpo, e este, por seu turno, a certos fenômenos que se apresentam a nós. Estes objetos, portanto, são representados mediatamente por meio do conceito de divisibilidade. Todos os juízos são, assim, funções da unidade de nossas representações, de tal modo que, em vez de empregar uma representação imediata para o conhecimento do objeto, empregamos uma mais elevada, que abarca sob si tanto aquela como outras, e assim reunimos muitos conhecimentos possíveis sob um único. Nós podemos, contudo, reduzir todas as ações do entendimento a juízos e, assim, representar o entendimento em geral como uma faculdade de julgar. Pois ele é, segundo o exposto acima, uma faculdade de pensar. Pensar é o conhecimento por meio de conceitos. Os conceitos, porém, como predicados de possíveis juízos, referem-se a alguma representação de um objeto ainda indeterminado. Assim, o conceito de corpo significa algo, por exemplo, um metal, que pode ser conhecido por meio desse conceito. Ele só é

conceito, portanto, na medida em que sob ele estejam contidas outras representações por meio das quais ele possa referir-se a objetos. Ele é, portanto, o predicado de um juízo possível, como, por exemplo, “todo metal é um corpo”. As funções do entendimento podem ser todas elas encontradas, pois, caso se possa representar, de maneira completa, as funções da unidade nos juízos. E a seção seguinte deixará claro que isto pode muito bem realizar-se.

Segunda seção

§ 9. Da função lógica do entendimento nos juízos

Se fizermos abstração de todo o conteúdo de um juízo em geral, e tivermos aí em conta apenas a mera forma do entendimento, descobrimos que a função do pensamento no mesmo pode ser resumida sob quatro títulos, cada um dos quais contendo três momentos sob si. Eles podem ser representados, plausivelmente, na seguinte tábua.

1) *Quantidade dos juízos.*
Universais
Particulares
Singulares

2) *Qualidade.*
Afirmativos
Negativos
Infinitos

3) *Relação.*
Categóricos
Hipotéticos
Disjuntivos

4) *Modalidade.*
Problemáticos
Assertóricos
Apodíticos

Como essa divisão parece distanciar-se em alguns pontos, mesmo que não os mais essenciais, da técnica habitual dos lógicos, não serão desnecessárias as seguintes advertências contra um eventual e preocupante mal-entendido.

1) Os lógicos dizem acertadamente que, no uso dos juízos em silogismos, os juízos singulares podem ser tratados como os universais. Pois, justamente por eles não terem qualquer extensão, o predicado dos mesmos não pode referir-se apenas a parte do que está contido sob o conceito do sujeito, sem referir-se à outra parte. Portanto, ele vale sem exceção para aquele conceito, como se este fosse um conceito de validade comum e tivesse uma extensão cujo significado completo fosse abarcado pelo predicado. Comparemos segundo a quantidade, por outro lado? um juízo singular e um juízo de validade comum, como meros conhecimentos: então ele se comporta em relação a este como a unidade em relação à infinitude e, portanto, é em si mesmo essencialmente diferente dele. Se, pois, eu estimo um juízo singular (judicium singulare) não apenas segundo sua validade interna, mas também como conhecimento em geral, segundo a quantidade que ele tem em comparação com outros conhecimentos, então ele é certamente distinto de juízos de validade comum {judicia communia) e merece um lugar específico em uma tábua completa dos momentos do pensamento em geral (embora não, certamente, na lógica que se limita apenas ao uso dos juízos entre si).

2) Do mesmo modo, em uma lógica transcendental os juízos infinitos têm ainda de ser diferenciados dos afirmativos, mesmo que, com razão, sejam contados entre eles na lógica geral e não constituam um membro especial da divisão. Esta, com efeito, faz abstração de todo o conteúdo do predicado (mesmo que negativo) e observa apenas se o mesmo é atribuído ou contraposto ao sujeito. Aquela, no entanto, considera o juízo também segundo o valor ou conteúdo dessa afirmação lógica, feita por meio de um predicado meramente negativo, e o que esta afirmação proporciona em termos de ganho, com vistas ao conhecimento como um todo. Se eu tivesse dito da alma que ela não é mortal, eu teria ao menos, por meio de um juízo negativo, evitado um erro. Agora, por meio da proposição “a alma é não mortal” eu faço de fato, segundo a forma lógica, uma efetiva afirmação, já que situo a alma no âmbito ilimitado dos seres não mortais. Como, no entanto, o “mortal” contém uma parte de todo o âmbito dos seres possíveis, e o “não mortal” a outra parte, então a minha proposição afirma simplesmente que a alma é uma coisa em meio a uma infinita variedade de coisas que permanecem quando retiro o conjunto dos mortais. Só o que ocorre aí, porém, é que a esfera infinita de todo o possível é de tal maneira limitada que o “mortal” é dela retirado, e a alma é situada no espaço restante de seu âmbito. Mesmo com tal exclusão, contudo, tal espaço permanece ainda infinito, e muitas partes do mesmo poderiam ser ainda retiradas, sem que o conceito de alma aumentasse minimamente por isso ou fosse afirmativamente determinado. Com vistas à extensão lógica, portanto, esses juízos infinitos são de fato meramente limitativos no que diz respeito ao conteúdo do conhecimento em geral e, nessa medida, não devem ser omitidos na tábua transcendental de todos os momentos do pensamento nos juízos, pois a função do entendimento aí exercida pode ser talvez importante no campo de seus conhecimentos puros *a priori*.

3) Todas as relações do pensamento nos juízos são a) do predicado ao sujeito, b) da causa à consequência, c) dos membros reunidos da divisão entre si em um conhecimento dividido. No primeiro tipo de juízo são considerados, em relação uns com os outros, apenas dois conceitos; no segundo, dois juízos; e, no terceiro, muitos juízos. Tomemos a proposição hipotética "se existe uma justiça perfeita, então o malfeitor contumaz será punido". Ela contém, na verdade, a relação entre duas proposições: "existe uma justiça perfeita" e "o malfeitor contumaz será punido". Se ambas as proposições são verdadeiras em si mesmas é algo que permanece aqui indecidido. Somente a consequência é pensada por meio desse juízo. O juízo disjuntivo, por fim, contém uma relação entre duas ou mais proposições que não é uma relação de consequência, mas de oposição lógica, já que a esfera de um exclui a do outro; e também uma relação de comunidade, já que preenchem conjuntamente a esfera do verdadeiro conhecimento; uma relação, portanto, das partes da esfera de um conhecimento, pois a esfera de cada parte complementa a esfera da outra para formar o conjunto completo do conhecimento dividido. Por exemplo: "o mundo existe ou por um cego acaso, ou por necessidade interna, ou por uma causa externa". Cada uma dessas proposições engloba uma parte da esfera do possível conhecimento sobre a existência de um mundo em geral, e todas juntas a esfera completa. Tirar o conhecimento de uma dessas esferas significa colocá-lo em uma das demais, e colocá-lo em uma esfera, por outro lado, significa tirá-lo das demais. Em um juízo disjuntivo, portanto, há uma certa comunidade dos conhecimentos que reside no fato de eles se excluírem reciprocamente, mas, em seu todo, determinarem o conhecimento verdadeiro na medida em que, tomados em conjunto, constituem o inteiro conteúdo de um único conhecimento dado. E era somente isto, devido ao próximo ponto, o que eu julgava necessário observar aqui.

4) A modalidade é uma função inteiramente peculiar dos juízos, e sua característica distintiva é que ela não acrescenta nada ao conteúdo do juízo (pois não há nada, além de quantidade, qualidade e relação, que constitua o conteúdo de um juízo), mas apenas diz respeito ao valor da cópula relativamente ao pensamento em geral. Os juízos problemáticos são aqueles em que se assume o afirmar ou o negar como meramente possíveis (fortuitos); os assertóricos, aqueles em que se os considera como reais (verdadeiros); os apodíticos, aqueles em que se os vê como necessários[59]. Assim, os dois juízos cuja relação constitui o juízo hipotético (antec. e conseq.), bem como aqueles em cuja reciprocidade reside o disjuntivo (membros da divisão), são todos apenas problemáticos. A proposição do exemplo acima, "existe uma justiça perfeita", não é enunciada assertoricamente, mas sim como um juízo arbitrário que alguém poderia aceitar; e apenas a consequência é assertórica. Desse modo, tais juízos também poderiam ser evidentemente falsos e, mesmo assim, se tomados problematicamente, condições do conhecimento da verdade. Assim, o juízo "o mundo existe por um cego acaso" tem um significado meramente problemático no juízo disjuntivo, a saber, que alguém poderia, digamos, aceitar essa proposição

por um instante; mas também serve (como a indicação de um caminho errado, entre todos aqueles que se poderia tomar) para encontrar o verdadeiro. A proposição problemática, portanto, é aquela que exprime apenas a possibilidade lógica (que não é objetiva), i. e., uma escolha livre de deixar valer tal proposição, a sua mera assunção arbitrária no entendimento. A assertórica fala da realidade ou verdade lógica, tal como ocorre, por exemplo, no silogismo hipotético em que o antecedens se apresenta problemático na premissa maior e assertórico na menor, e mostra que a proposição já está ligada ao entendimento segundo as leis deste. A proposição apodítica pensa a assertórica como determinada por essas leis do entendimento e, portanto, como fazendo afirmações *a priori* e, desse modo, expressando necessidade lógica. Como tudo isso, contudo, incorpora-se gradativamente ao entendimento, de tal modo que primeiro se julga algo problematicamente, depois se o assume também assertoricamente como verdadeiro, e finalmente se o afirma como ligado inseparavelmente ao entendimento, i. e., como necessário e apodítico, então essas três funções da modalidade também podem ser denominadas três momentos do pensamento em geral.

Terceira seção

§ 10. Dos conceitos puros do entendimento ou categorias

Tal como já foi dito muitas vezes, a lógica geral faz abstração de todo o conteúdo do conhecimento e espera que lhes sejam dadas representações de outra parte, tanto faz de onde, para em seguida transformar a estas em conceitos, o que se perfaz analiticamente. A lógica transcendental, pelo contrário, tem diante de si, *a priori*, um diverso da sensibilidade que é oferecido a ela pela estética transcendental, para dar aos conceitos puros do entendimento uma matéria sem a qual eles não teriam conteúdo algum e, portanto, seriam inteiramente vazios. Agora, o espaço e o tempo contêm um diverso da intuição pura *a priori*, mas pertencem igualmente às condições da receptividade de nossa mente, as únicas sob as quais ela pode receber representações de objetos e que, portanto, têm também de afetar a todo tempo o conceito das mesmas. A espontaneidade de nosso pensamento exige, no entanto, que esse diverso seja primeiramente, de um certo modo, percorrido, incorporado e conectado, para somente assim produzir-se um conhecimento. A esta ação eu denomino síntese.

Em seu significado mais geral, porém, entendo por síntese a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento. Tal síntese é pura quando o diverso é dado não empiricamente, mas sim *a priori* (como aquele no espaço e no tempo). Antes de qualquer análise de nossas representações, estas têm antes de ser dadas, e não pode surgir nenhum conceito, analiticamente, que seja relativo ao conteúdo. A síntese de um diverso,

porém (seja ele dado empiricamente ou *a priori*), produz primeiramente um conhecimento que, de fato, pode ser a princípio ainda cru e confuso e, assim, carecer de uma análise; mas é a síntese quem realmente recolhe os elementos para os conhecimentos e os unifica em um certo conteúdo; é ela, portanto, a primeira coisa a que devemos dirigir nossa atenção se queremos julgar sobre a primeira origem de nosso conhecimento.

A síntese em geral é, como veremos mais à frente, o mero efeito da imaginação, uma função cega, mas indispensável da alma, sem a qual jamais teríamos conhecimento algum, mas da qual raramente tomamos consciência. Elevar essa síntese a conceitos, no entanto, é uma função que cabe ao entendimento, e pela qual ele começa a fornecer-nos o conhecimento em sentido próprio.

E a síntese pura, pois, representada em termos gerais, que fornece o conceito puro do entendimento. Eu entendo por esta síntese, contudo, aquela que se baseia em um fundamento da unidade sintética *a priori*: assim, o nosso contar (isto é mais claramente notável com os números maiores) é uma síntese por conceitos porque acontece com base em um fundamento comum da unidade (por exemplo, a dezena). Sob esse conceito, portanto, torna-se necessária a unidade na síntese do diverso.

Analiticamente, diversas representações são reunidas sob um conceito (um assunto de que trata a lógica geral). A lógica transcendental, porém, não ensina a reunir as representações sob conceitos, mas sim a colocar a síntese pura das representações sob conceitos. A primeira coisa que nos tem de ser dada *a priori*, com vistas ao conhecimento de todos os objetos, é o diverso da intuição pura; a segunda é a síntese desse diverso por meio da imaginação, mas ainda não fornece um conhecimento. Os conceitos que dão unidade a essa síntese pura, e que consistem tão somente na representação dessa unidade sintética necessária, constituem a terceira coisa necessária para o conhecimento de um objeto apresentado e residem no entendimento.

A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo dá unidade também à mera síntese de diferentes representações em uma intuição e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, portanto, e por meio das mesmas ações pelas quais colocava em conceitos - por meio da unidade analítica - a forma lógica de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações, em virtude do qual elas são denominadas conceitos puros do entendimento e se referem *a priori* a objetos, algo que a lógica geral não podia realizar.

Desse modo, surgem exatamente tantos conceitos puros do entendimento, que se dirigem *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas eram, na tábua anterior, as funções lógicas em todos os juízos possíveis; pois nessas funções o entendimento

se vê completamente exaurido, e sua faculdade, inteiramente mensurada. Como Aristóteles, denominaremos categorias a tais conceitos, já que nosso propósito, embora muito distante do seu no que diz respeito ao modo de executá-lo, é originariamente idêntico a ele.

Tábua das categorias

1) *Da quantidade*:
Unidade
Pluralidade
Totalidade.

2) *Da qualidade*:
Realidade
Negação
Limitação.

3) *Da relação*:
De inerência e subsistência (*substantia et accidens*)
De causalidade e dependência (causa e efeito)
De comunidade (reciprocidade entre agente e paciente).

4) *Da modalidade*:
Possibilidade-impossibilidade
Existência-não existência
Necessidade-contingência.

Tal é, pois, o catálogo de todos os conceitos puros originários da síntese, que o entendimento contém em si *a priori* e em virtude dos quais ele é um entendimento puro, já que somente através deles pode compreender algo do diverso da intuição, i.

e., pensar um objeto da mesma. Essa divisão surgiu sistematicamente a partir de um princípio comum, qual seja a faculdade de julgar (que não é outra senão a faculdade de pensar), e não rapsodicamente a partir de uma investigação aleatória dos conceitos puros - conceitos de cuja completude não se pode ter certeza se ela for obtida apenas por indução, sem se lembrar que deste modo não se pode discernir jamais por que precisamente estes conceitos, e não outros, residem no entendimento puro. O tirocínio de Aristóteles, de investigar esses conceitos fundamentais, foi digno de um homem perspicaz. Como ele não tinha nenhum princípio, no entanto, ele os reuniu tal como iam lhe aparecendo, e descobriu inicialmente dez deles, aos quais denominou categorias (predicamentos). Na sequência ele acreditou ter encontrado mais cinco deles, e os juntou aos primeiros sob o nome de pós-predicamentos. Mas sua tábua permaneceu ainda incompleta. Além disso, há nela alguns *modi* da sensibilidade pura (quando, ubi, situs, bem como prius, simut) e um empírico (motus) que não pertencem em absoluto a esse registro originário do entendimento; ou então são incluídos os conceitos derivados sob os originários (actio, passio), e alguns destes últimos faltam por completo.

Com relação a estes últimos, é preciso observar ainda, portanto, que as categorias, como os verdadeiros conceitos originários do entendimento puro, têm também os seus conceitos derivados, igualmente puros, que não podem ser de modo algum negligenciados em um sistema completo da *filosofia transcendental*, mas com cuja mera menção, em um ensaio meramente crítico, eu posso dar-me por satisfeito.

Seja-me permitido denominar a estes conceitos do entendimento, que são ao mesmo tempo puros e derivados, os predicáveis do entendimento puro (por oposição aos predicamentos). Quando se têm os conceitos originários e primitivos, os derivados e subalternos se deixam facilmente acrescentar e a árvore genealógica do entendimento pode ser desenhada por inteiro. Como não me cabe tratar aqui da completude do sistema, mas apenas dos princípios para um sistema, deixo esse complemento para uma outra ocasião. Mas tal propósito pode ser facilmente atingido caso se tenha à mão os manuais de ontologia e, por exemplo, se subordinem os predicáveis da força, da ação e da paixão à categoria da causalidade; os da presença e da resistência à da comunidade; os do surgimento, do perecimento e da modificação aos predicamentos da modalidade; e assim por diante. As categorias, ligadas aos modis da sensibilidade pura ou mesmo entre si, fornecem uma grande variedade de conceitos derivados *a priori* que justificariam o empreendimento, proveitoso e nada desagradável, mas aqui dispensável, de anotá-los e, quando possível, enumerá-los de maneira completa.

Mesmo que estivesse em posse das mesmas, eu me dispenso intencionalmente de fornecer as definições de tais categorias neste tratado. Na sequência, decomporei esses conceitos até o grau que seja suficiente com vistas à *doutrina* do método que

estou preparando. As definições seriam exigíveis de mim, com razão, em um sistema da razão pura: aqui, porém, elas apenas afastariam dos olhos o ponto principal da investigação, pois suscitam dúvidas e ataques que, sem comprometer em nada o propósito essencial, podem muito bem ser rechaçados em outra ocasião. Pelo pouco que apresentei aqui, contudo, fica bastante claro que um dicionário completo, com todas as definições cabíveis, seria não apenas possível, mas facilmente realizável. Os compartimentos já estão dados; é necessário apenas preenchê-los; e uma tópica sistemática, como a presente, não deixa escapar facilmente o lugar a que cada conceito pertence propriamente, assim como também não deixa de notar com facilidade os lugares que ainda estão vazios.

§ 11[60]

A respeito dessa tábua de categorias podem ser feitas considerações interessantes que, por seu turno, podem talvez ter consequências notáveis com vistas à forma científica de todos os conhecimentos da razão. Pois que essa tábua seja extraordinariamente útil, e mesmo indispensável, para a parte teórica da filosofia, no sentido de traçar um plano completo para o todo de uma ciência (na medida em que esta se baseie em conceitos *a priori*) e dividi-la matematicamente segundo princípios determinados, isto é algo que se torna claro por si mesmo pelo fato de que a referida tábua contém absolutamente todos os conceitos elementares do entendimento, e mesmo a forma de um sistema dos mesmos no entendimento humano, e, por conseguinte, indica todos os momentos de uma eventual ciência especulativa, e mesmo a sua ordem, tal como provado por mim em outra parte61. Aqui, pois, estão apenas algumas dessas observações.

A primeira é: que esta tábua, que contém quatro classes de conceitos do entendimento, pode ser inicialmente decomposta em duas divisões, a primeira dirigida a objetos da intuição (tanto da pura como da empírica), a segunda à existência desses objetos (seja na relação de uns com os outros, seja na relação com o entendimento).

À primeira classe eu denominaria categorias matemáticas, à segunda categorias dinâmicas. A primeira classe, como se vê, não tem correlatos, os quais só podem ser encontrados na segunda classe. Esta diferença, contudo, deve ter um fundamento na natureza do entendimento.

A segunda é: que em todos os casos há um número igual de categorias em cada classe, a saber, três, o que suscita reflexão, já que toda divisão *a priori* através de conceitos tem de ser, em geral, uma dicotomia. Quanto a isso, porém, é preciso notar ainda que a terceira categoria surge sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe.

Assim, a totalidade (totalidade)62 não é outra coisa senão a pluralidade considerada como unidade; a limitação não é senão a realidade ligada à negação; a comunidade é a causalidade de uma substância na determinação das demais; a necessidade, por fim, não é senão a existência que é dada por meio da própria possibilidade. Não se pense, porém, que a terceira categoria seria por isso um conceito meramente derivado do entendimento, e não um originário. Pois a ligação do primeiro conceito com o segundo, para produzir o terceiro, exige um ato específico do entendimento que não se confunde com aquele que é exercido no primeiro e no segundo conceitos. Assim, o conceito de um número (que pertence à categoria de totalidade) não é sempre possível onde estão os conceitos de variedade e unidade (p. ex. na representação do infinito). Pelo fato de eu ligar o conceito de uma causa com o de uma substância também não se pode compreender imediatamente a influência, i. e., como uma substância pode ser causa de algo em uma outra substância. Fica claro, assim, que um ato específico do entendimento é exigido para isso, e assim também nas demais categorias.

A terceira é: No caso de uma única categoria, qual seja, a de comunidade, que se encontra sob o terceiro título, não salta tão claramente aos olhos, como nas demais, a concordância com a forma do juízo disjuntivo, a ela correspondente na tábua das funções lógicas.

Para nos assegurarmos dessa concordância, é preciso notar: que em todos os juízos disjuntivos a esfera (a variedade de tudo aquilo contido sob eles), como um todo na parte (os conceitos subordinados), é representada dividida: e, como um não pode estar contido sob o outro, eles são pensados como coordenados entre si, não como subordinados, de tal modo que se determinam um ao outro não unilateralmente, como em uma série, mas reciprocamente, como em um agregado (quando um membro da divisão é posto, todos os demais são excluídos, e assim inversamente).

Agora, uma conexão similar é pensada em um todo das coisas, de tal modo que uma, como efeito, não é subordinada à outra como causa de sua existência, mas sim coordenada com ela, concomitante e reciprocamente, como causa no que diz respeito à determinação das outras (p. ex. em um corpo cujas partes se atraem reciprocamente umas às outras, e também se opõem); o que é um tipo de conexão inteiramente diverso daquele que se encontra na mera relação da causa ao efeito (do fundamento à consequência), em que a consequência não determina reciprocamente o fundamento e, portanto, não constitui um todo com este (como o criador do mundo com o mundo). O mesmo procedimento que o entendimento adota ao representar-se a esfera de um conceito dividido é por ele observado quando pensa uma coisa como divisível; e, assim como os membros da divisão se excluem uns aos outros no primeiro caso, mesmo estando ligados em uma esfera, o entendimento se representa as partes, no último caso, de tal modo que sua existência (como

substâncias) pertence a cada uma com exclusão das demais, mesmo elas estando ligadas em um todo.

§ 12

Na *filosofia transcendental* dos antigos, contudo, encontra-se ainda um capítulo que contém conceitos puros do entendimento que, embora não sejam contados entre as categorias, deveriam, segundo eles, valer como conceitos *a priori* de objetos, caso em que, no entanto, eles aumentariam o número das categorias, o que não pode acontecer. Tais conceitos são apresentados na proposição, tão famosa entre os escolásticos: quodlibet ens est unum, verum, bonum. Se, pois, o uso desse princípio acabou por ser muito pobre no que diz respeito às consequências (que forneciam proposições meramente tautológicas), de tal modo que mesmo nos tempos modernos se tornou habitual conservar-lhe um lugar na metafísica quase que por mera cortesia, um conceito que se conservou por tanto tempo, por mais vazio que pareça ser, merece sempre uma investigação de sua origem e justifica a suposição de que ele tenha seu fundamento em alguma regra do entendimento que, como acontece com frequência, pode ter sido apenas traduzida incorretamente. Estes predicados supostamente transcendentais das coisas não são outra coisa senão os requisitos e critérios lógicos de todo conhecimento das coisas em geral, e lhe fornecem como fundamento as categorias da quantidade, quais sejam, as de unidade, pluralidade e totalidade; com a diferença de que estas, que tinham de ser tomadas materialmente como pertencentes à possibilidade das coisas mesmas, são, na verdade, empregadas apenas em sentido formal, como pertencentes ao requisito lógico relativo a todo conhecimento; apesar disso, esses critérios do pensamento eram transformados, de maneira descuidada, em propriedades das coisas em si mesmas. Em todo conhecimento de um objeto, com efeito, há uma unidade do conceito a que se pode denominar uma unidade qualitativa, na medida em que somente se entenda por isso a unidade da soma do diverso dos conhecimentos, tal como, por exemplo, a unidade do tema em uma peça, em um discurso, em uma fábula. Em segundo lugar, a verdade no que diz respeito às consequências. Quanto mais consequências verdadeiras a partir de um dado conceito, tanto mais indícios de sua realidade objetiva. A esta se poderia denominar a pluralidade qualitativa das características que pertencem a um conceito como um fundamento comum (e não pensada nele como quantidade). Em terceiro lugar, por fim, a perfeição, que consiste em que tal pluralidade é reconduzida de volta à unidade do conceito e concorda inteiramente com este, e não com nenhum outro - algo a que se pode denominar a completude qualitativa (totalidade). Isto deixa claro que esses critérios lógicos da possibilidade do conhecimento em geral transformam aqui as três categorias de quantidade, nas quais a unidade tem de ser tomada de maneira inteiramente homogênea na produção do quantum, apenas com vistas a conectar em uma

consciência, por meio da qualidade de um conhecimento como princípio, também as partes heterogêneas de um conhecimento. Assim, o critério da possibilidade de um conceito (não do objeto do mesmo) é a definição em que a unidade do conceito, a verdade de tudo o que pode ser derivado primeiramente dele e, por fim, a completude do que é extraído dele constituem o requerido para a produção do conceito inteiro; ou, então, o critério de uma hipótese é também a inteligibilidade do fundamento de explicação assumido ou de sua unidade (sem uma hipótese auxiliar), a verdade (concordância consigo mesma e com a experiência) das consequências daí derivadas e, finalmente, a completude do fundamento de sua explicação, as quais remetem a nada mais, nada menos do que aquilo que foi assumido na hipótese, e voltam a fornecer, analiticamente, *a posteriori* e entrando em acordo com ele, aquilo que fora pensado sinteticamente *a priori*. A tábua transcendental das categorias não é de modo algum, portanto, organizada através dos conceitos de unidade, verdade e perfeição, como se fosse, digamos, incompleta; é antes o proceder com eles que, na medida em que a relação desses conceitos a objetos seja inteiramente posta de lado, é submetido a regras lógicas universais da concordância do conhecimento consigo mesmo.

Segundo capítulo: Da dedução dos conceitos puros do entendimento

Primeira seção

§ 13. Dos princípios de uma dedução transcendental em geral

Quando falam de competências e demandas, os juristas distinguem, em um processo judicial, a questão sobre aquilo que é o direito (quid iuris) da questão relativa ao fato (quid facti) e, na medida em que exigem prova de ambos, denominam dedução à primeira, que deve estabelecer a competência ou a pretensão jurídica. Nós nos servimos de uma variedade de conceitos empíricos, sem a oposição de ninguém, e nos julgamos autorizados, mesmo sem uma dedução, a atribuir-lhes um sentido e um pretenso significado porque temos sempre à mão a experiência para provar sua realidade objetiva. Há também conceitos usurpados, no entanto, tais como felicidade e destino, que circulam de fato com uma complacência quase universal, mas são por vezes questionados através da questão quid iuris-, cai-se então num considerável embaraço, relativamente à dedução dos mesmos, pois não se pode oferecer um claro fundamento jurídico, nem a partir da experiência nem da razão, pelo qual a competência para empregá-los ficasse clara.

Entre os muitos conceitos, contudo, que constituem o tão mesclado tecido do conhecimento humano, há alguns que também são destinados a um uso puro *a priori* (inteiramente independente de toda experiência), e esta sua competência demanda

sempre uma dedução, pois as provas a partir da experiência não são suficientes para estabelecer a legitimidade de tal uso e, no entanto, é preciso saber como esses conceitos podem referir-se a objetos que, no entanto, eles não extraem de experiência alguma. Por isso eu denomino dedução transcendental à explicação do modo como esses conceitos podem referir-se *a priori* a objetos, e a diferencio da dedução empírica, que mostra como um conceito foi adquirido por meio da experiência e da reflexão sobre a mesma e, portanto, diz respeito não à legitimidade, mas ao fato do qual se originou a sua posse.

Nós já temos agora conceitos de dois tipos inteiramente diversos que, todavia, concordam uns com os outros em que ambos se referem inteiramente, *a priori*, a objetos: os conceitos do espaço e do tempo, como formas da sensibilidade, e as categorias como conceitos do entendimento. Tentar fazer uma dedução empírica dos mesmos seria um trabalho inteiramente vão, pois, o diferencial de sua natureza reside justamente em que eles se referem aos seus objetos sem ter emprestado nada da experiência para a sua representação. Se é necessária uma dedução dos mesmos, portanto, ela terá de ser sempre transcendental.

Entretanto, pode-se buscar para esses conceitos na experiência, como também para todo conhecimento, se não o princípio de sua possibilidade, ao menos a causa circunstancial de seu surgimento; caso em que as impressões dos sentidos dão a primeira ocasião de abrir para eles a inteira capacidade cognitiva e produzir a experiência, que contém dois elementos extremamente heterogêneos, quais sejam a matéria para o conhecimento a partir dos sentidos e uma certa forma de ordená-la a partir da fonte interna da intuição e do pensamento puros - os quais só são exercidos e produzem conceitos por ocasião dos primeiros. Tal inspeção dos primeiros esforços de nossa capacidade cognitiva, para ascender das percepções singulares aos conceitos gerais, tem sem dúvida uma grande utilidade, e é preciso agradecer ao famoso Locke por ter sido o primeiro a abrir caminho para isso. Mas uma dedução dos conceitos puros *a priori* não se realizaria nunca desse modo, pois, uma vez que ela deve ser inteiramente independente da experiência com vistas ao seu uso futuro, ela certamente não se encontra nesse caminho, tendo antes uma certidão de nascimento completamente diversa daquela que tem de haver sido produzida por uma descendência das experiências. A essa tentativa de derivação fisiológica, que certamente não se pode denominar dedução porque diz respeito a uma quaestionem facti, eu gostaria por isso de denominar a explicação da posse de um conhecimento puro. Está claro, portanto, que desta última não poderia haver de modo algum uma dedução empírica, mas apenas uma dedução transcendental, e que aquela, no que concerne aos conceitos puros *a priori*, não passa de tentativas em vão, com as quais só pode ocupar-se quem não compreendeu em nada a natureza própria a esses conhecimentos.

Caso se admita, pois, o único tipo possível de uma dedução dos conhecimentos puros *a priori*, qual seja o dos caminhos transcendentais, isso ainda não esclarece, contudo, que ele seja tão incontornavelmente necessário. Mais acima nós perseguimos os conceitos de espaço e tempo até as suas fontes, por meio de uma dedução transcendental, e explicamos e determinamos a sua validade objetiva *a priori*. A geometria, por outro lado, segue o seu caminho seguro através de meros conhecimentos *a priori* sem ter de requerer à filosofia um atestado de validade relativo à origem pura e legítima de seu conceito fundamental de espaço. Mas o uso do conceito, nessa ciência, também diz respeito apenas ao mundo sensível externo, de cuja intuição o espaço é a forma pura e na qual, portanto, todo conhecimento geométrico tem evidência imediata, visto fundar-se na intuição *a priori*, e os objetos são dados na intuição *a priori* (segundo a forma) por meio do próprio conhecimento. Com os conceitos puros do entendimento, pelo contrário, começa a necessidade incontornável de buscar uma dedução transcendental não apenas deles mesmos, mas também do espaço, pois, na medida em que falam de objetos não através dos predicados da intuição ou da sensibilidade, mas do pensamento puro *a priori*, referem-se a objetos sem todas as condições da sensibilidade em geral. Afinal, eles não são fundados na experiência, nem podem mostrar um objeto *a priori* na intuição, em que pudessem fundar sua síntese antes de qualquer experiência, e, portanto, não apenas levantam suspeita no que diz respeito à validade objetiva e aos limites de seu uso, mas também tornam ambíguo aquele conceito de espaço na medida em que são inclinados a utilizá-lo para além das condições da intuição sensível, razão pela qual também foi necessária, mais acima, uma dedução transcendental do mesmo. Assim, o leitor deve estar convencido da incontornável necessidade de tal dedução transcendental antes de ter dado um único passo no campo da razão pura, pois do contrário ele procederia cegamente e, depois de ter girado em círculo diversas vezes, acabaria por voltar à incerteza de que havia partido. Ele tem antes também, contudo, de discernir claramente a inevitável dificuldade, de modo a não queixar-se da obscuridade em que o assunto mesmo está profundamente envolvido ou irritar-se muito cedo com a remoção dos obstáculos, pois se trata aí ou de abandonar por completo todas as pretensões a um discernimento da razão pura como o campo preferido, i. e., aquele que vai além de todos os limites da experiência possível, ou de levar essa investigação crítica à sua completude.

Com pouco esforço nós pudemos acima tornar compreensível, relativamente aos conceitos de espaço e tempo, como eles, enquanto conhecimentos *a priori*, têm apesar disso de referir-se necessariamente a objetos e tornam possível um conhecimento sintético dos mesmos independentemente de toda experiência. Pois, uma vez que é somente através de tais formas puras da sensibilidade que um objeto pode aparecer, i. e., ser um objeto da intuição empírica, o espaço e o tempo são

intuições puras que contêm *a priori* a condição da possibilidade dos objetos como fenômenos, e a síntese tem neles validade objetiva.

As categorias do entendimento, por outro lado, não nos representam de forma alguma as condições sob as quais os objetos são dados na intuição, de modo que os objetos podem certamente aparecer para nós sem que tenham de referir-se necessariamente a funções do entendimento, como se este contivesse *a priori*, assim, as condições dos mesmos. Mostra-se aqui uma dificuldade, pois, que não encontrávamos no campo da sensibilidade, a saber, como as condições subjetivas do pensamento deveriam ter validade objetiva, i. e., fornecer condições de possibilidade de qualquer conhecimento dos objetos: pois fenômenos podem certamente ser dados na intuição sem as funções do entendimento. Suponhamos que eu tome o conceito de causa, por exemplo, que significa um tipo particular de síntese em que para algum A é posto, segundo uma regra, um B inteiramente diferente. Não é *a priori* evidente por que os fenômenos deveriam conter algo assim (as experiências não podem ser aduzidas como exemplos, porque a validade objetiva desse conceito *a priori* tem de poder ser estabelecida); e é *a priori* duvidoso, portanto, se tal conceito não seria porventura vazio e incapaz de encontrar em parte alguma um objeto entre os fenômenos. Que os objetos da intuição sensível tenham de ser conformes às condições formais existentes *a priori* na mente é algo claro, de fato, na medida em que de outro modo eles não seriam objetos para nós; que além disso, contudo, eles também tenham de ser conformes às condições de que o entendimento necessita para a unidade sintética do pensamento, neste caso a conclusão não é tão fácil de discernir. Pois os fenômenos poderiam perfeitamente ser constituídos de tal modo que o entendimento não os encontrasse em conformidade com as condições de sua unidade, e tudo ficasse de tal modo confuso que, por exemplo, não se oferecesse na sequência dos fenômenos nada que nos desse uma regra da síntese e, assim, correspondesse ao conceito de causa e efeito, tornando-se este conceito inteiramente vazio, inútil e sem significado. E os fenômenos não deixariam por isso de oferecer objetos à nossa intuição, pois a intuição não necessita de modo algum das funções do pensamento.

Suponhamos que se pensasse poder escapar à dificuldade dessas investigações dizendo que a experiência oferece incessantes exemplos de tal regularidade dos fenômenos, e que estes dão a oportunidade de isolar neles o conceito de causa e, assim, assegurar ao mesmo tempo a validade objetiva desse conceito. Não se nota aí que o conceito de causa não pode surgir desse modo, mas teria ou de ser fundado inteiramente *a priori* no entendimento, ou de ser abandonado por completo como uma mera fantasia. Pois este conceito exige por certo que algum A seja de tipo tal que um outro B se siga a ele necessariamente, segundo uma regra absolutamente universal. Os fenômenos certamente apresentam casos dos quais é possível [extrair] uma regra segundo a qual algo acontece de maneira habitual, mas nunca segundo a

qual o ocorrido seja necessário-, à síntese de causa e efeito, portanto, também é inerente uma dignidade que não se pode expressar empiricamente, a saber, que o efeito não é simplesmente acrescentado à causa, mas é posto pela mesma e dela se segue. A universalidade forte da regra também não é a propriedade de uma regra empírica, que por meio da indução não pode receber senão uma generalidade comparativa, i. e., uma aplicabilidade difundida. Agora, o uso dos conceitos puros do entendimento se modificaria inteiramente caso se quisesse utilizá-los apenas como produtos empíricos.

§ 14. Passagem para a dedução transcendental das categorias

Há apenas dois casos possíveis sob os quais a representação sintética e seus objetos se encontram, referem-se um ao outro de maneira necessária e como que dão de cara um com o outro: ou quando apenas o objeto torna possível a representação, ou quando apenas esta torna aquele possível. No primeiro caso, a relação é apenas empírica e a representação não é jamais possível *a priori*. E este é o caso do fenômeno no que diz respeito àquilo que nele pertence à sensação. No segundo caso, porém, uma vez que a representação em si mesma (pois não se trata aqui, de modo algum, de sua causalidade através da vontade) não produz o seu objeto no que diz respeito à existência, então a representação só é determinante *a priori*, em relação ao objeto, se apenas por meio dela é possível conhecer algo como um objeto. Há apenas duas condições, porém, sob as quais é possível o conhecimento de um objeto: primeiramente a intuição, por meio da qual ele é dado, ainda que apenas como fenômeno; em segundo lugar o conceito, por meio do qual é pensado um objeto que corresponde a essa intuição. A partir do que foi dito acima, contudo, é evidente que a primeira condição, qual seja, a única sob a qual os objetos podem ser intuídos, está na verdade na mente, *a priori*, como fundamento dos objetos no que concerne à forma. Com esta condição formal da sensibilidade, assim, todos os fenômenos concordam necessariamente, pois somente através dela eles aparecem, i. e., podem ser dados e intuídos empiricamente. É de perguntar-se, contudo, se também conceitos *a priori* não vêm antes, como únicas condições sob as quais algo é, senão intuído, ao menos pensado como objeto em geral; pois então todo conhecimento empírico dos objetos se conformaria de maneira necessária a esses conceitos, sem cuja pressuposição nada seria possível como objeto da experiência. Além da intuição dos sentidos, contudo, através da qual algo é dado, toda experiência contém ainda o conceito de um objeto que é dado ou aparece na intuição; de acordo com isto, conceitos de objetos em geral servirão de fundamento, como condições *a priori*, para todo conhecimento por experiência, e, consequentemente, a validade objetiva das categorias, como conceitos *a priori*, repousará em que apenas por meio delas é possível a experiência (segundo a forma do pensamento). Pois assim elas se referem de maneira necessária e *a priori* a

objetos da experiência, já que apenas por meio delas pode um objeto qualquer da experiência ser em geral pensado.

A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* tem, portanto, um princípio ao qual toda pesquisa tem de ser direcionada, qual seja: que eles, como condições *a priori* da possibilidade da experiência (seja da intuição que é neles encontrada, seja do pensamento), têm de ser conhecidos^ Justamente por isso, conceitos que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência são necessários. O desenvolvimento da experiência em que eles são encontrados, no entanto, não é a sua dedução (mas sim ilustração), pois aí eles seriam apenas contingentes. Sem essa referência originária à experiência possível, na qual todos os objetos do conhecimento se apresentam, a referência dos mesmos a um objeto qualquer não poderia ser de modo algum compreendida[63].

O famoso Locke, por não ter feito essa reflexão e por ter encontrado conceitos puros do entendimento na experiência, também os deduziu da experiência e, assim, procedeu de maneira tão inconsequente que se aventurou em tentativas de conhecimentos que ultrapassam em muito os limites da experiência. David Hume reconheceu que, para poder-se fazer isso, seria necessário que esses conceitos precisariam ter sua origem *a priori*. Ele não podia, porém, explicar como é possível que o entendimento tenha de pensar, como necessariamente ligados, conceitos que em si mesmos não estão ligados no entendimento, e por isso não lhe ocorreu que o entendimento poderia ser talvez, por meio desses conceitos mesmos, instituidor da experiência em que seus objetos são encontrados. Premido pela necessidade, ele os derivou então da experiência (a saber, de uma necessidade subjetiva surgida na experiência através de uma associação mais frequente, e tomada equivocadamente como objetiva, i. e., o hábito), mas, a partir daí, procedeu de maneira muito consequente, esclarecendo ser impossível, com tais conceitos e os princípios deles deduzidos, ultrapassar os limites da experiência. A derivação empírica, porém, em que ambos se afundaram, não pode ser coadunada com a realidade dos conhecimentos científicos que temos, quais sejam os da matemática pura e da ciência natural universal, e é, portanto, refutada pelo fato.

O primeiro desses dois conhecidos homens abriu a porteira para os devaneios, pois a razão, tão logo tenha autorizações a seu favor, já não se deixa confinar em limites por louvações indeterminadas da moderação. O segundo se rendeu inteiramente ao ceticismo por acreditar ter descoberto, naquilo que em geral se toma pela razão, uma ilusão de nossa faculdade de conhecimento. Nós estamos agora em condições de investigar se não seria possível conduzir a razão humana com sucesso por entre esses dois penhascos, indicar os seus limites precisos e, ainda assim, manter aberto para ela o inteiro campo da atividade que é conforme a seus fins.

Antes disso, eu quero apenas adiantar a explicação das categorias. Elas são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo. Assim, a função do juízo categórico era a da relação do sujeito ao predicado, como, por exemplo, em "todos os corpos são divisíveis". Permaneceu indeterminado, porém, relativamente ao uso apenas lógico do entendimento, a qual dos conceitos se deveria dar a função do sujeito, e a qual a do predicado. Pois também se pode dizer: "algum divisível é um corpo". Por meio da categoria de substância, porém, se eu coloco sob ela o conceito de um corpo, é determinado que sua intuição empírica na experiência tem de ser considerada sempre como sujeito, nunca como mero predicado; e assim em todas as demais categorias.

Segunda seção: Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento

§ 15. Da possibilidade de unia ligação[64] em geral

O diverso das representações pode ser dado em uma intuição que é apenas sensível, i. e., nada além de uma receptividade, e a forma dessa representação pode residir *a priori* em nossa faculdade de representação sem ser algo distinto, porém, do modo pelo qual o sujeito é afetado. Mas a ligação (conjunctio) de um diverso em geral não pode jamais chegar a nós através dos sentidos e, portanto, também não pode estar contida ao mesmo tempo na forma pura da intuição sensível; pois ela é um ato da espontaneidade do poder de representação e, como este tem de ser denominado entendimento para diferenciar-se da sensibilidade, então toda ligação - quer sejamos dela conscientes ou não, quer ela seja ã ligação do diverso da intuição ou de alguns conceitos, e quer ela seja, no primeiro caso, da intuição sensível ou da não sensível - é uma ação do entendimento; uma ação que poderíamos designar com a denominação geral de síntese, para com isso tornar claro, ao mesmo tempo, que nós não podemos nos representar nada como ligado no objeto sem ter antes ligado ele próprio; e uma ligação que é a única, entre todas as representações, que não é dada através de objetos, mas é antes executada pelo próprio sujeito, pois é um ato de sua autoatividade. Percebe-se facilmente, aqui, que essa ação tem de ser originariamente una e igualmente válida para todas as ligações, e que a dissolução, a análise, que parece ser o seu oposto, na verdade a pressupõe a todo tempo; pois, onde o entendimento não tiver antes ligado nada, ele também não pode dissolver nada, já que somente através dele pode algo ter sido dado como ligado ao poder de representação.

Mas o conceito de ligação traz consigo, além do conceito do diverso e da sua síntese, também o conceito da sua unidade. Ligação é a representação da unidade sintética do diverso[65]. A representação dessa unidade, portanto, não pode surgir da ligação; é antes ela que, juntando-se à representação do diverso, torna

primeiramente possível o conceito de ligação. Essa unidade, que antecede *a priori* todos os conceitos da ligação, não deve ser confundida com aquela categoria da unidade (§ 10); pois em juízos todas as categorias se fundam nas funções lógicas, mas nos juízos já é pensada a ligação, portanto a unidade de conceitos dados. A categoria já pressupõe assim uma conexão. Nós temos, portanto, de procurar essa unidade (como qualitativa, § 12) ainda mais alto, a saber, naquilo que contém por si mesmo o fundamento de possibilidade da unidade de diferentes conceitos em juízos, portanto a possibilidade do entendimento mesmo no seu uso lógico.

§ 16. Da unidade originariamente sintética da apercepção

O eu penso tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento se denomina intuição. Todo diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o eu penso no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado. Essa representação, no entanto, é um ato da espontaneidade, i. e., ela não pode ser vista como pertencente à sensibilidade. Eu a denomino apercepção pura, para diferenciá-la da empírica, ou também apercepção originária, pois ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação eu penso que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra. Também à unidade da mesma eu denomino a unidade transcendental, da autoconsciência, para indicar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. Pois as diversas representações que podem ser dadas em uma certa intuição não seriam todas elas minhas se não pertencessem todas elas a uma autoconsciência, i. e., elas têm de ser, como minhas representações (mesmo que eu não seja consciente delas como tais), necessariamente conformes à única condição sob a qual podem reunir-se em uma autoconsciência universal, pois do contrário não pertenceriam inteiramente a mim. Dessa ligação originária se pode extrair muita coisa.

Por exemplo, que essa identidade completa da apercepção de um diverso dado na intuição contém uma síntese das representações e só é possível através da consciência dessa síntese. Pois a consciência empírica, que acompanha várias representações, é em si dispersa e não tem relação com a identidade do sujeito. Esta relação acontece, portanto, não pelo fato de eu acompanhar com consciência cada representação, mas sim porque eu adiciono uma à outra e sou consciente de sua síntese. Assim, somente porque eu posso ligar o diverso de representações dadas em uma consciência é possível que eu me represente a identidade da consciência nessas mesmas representações, i. e., a unidade analítica da apercepção só é possível sob a pressuposição de alguma unidade sintética[66].O pensamento de que todas essas

representações dadas na intuição me pertencem significa tão somente que eu as unifico em uma autoconsciência, ou que pelo menos posso unificá-las; e, ainda que ele próprio não seja ainda a consciência da síntese das representações, ele todavia pressupõe a possibilidade desta última, i. e., pela simples razão de que eu posso compreender o diverso das mesmas em uma consciência, eu as denomino, em conjunto, minhas representações; pois do contrário eu teria um "eu" (Selbst) tão multicolorido e diverso quantas são as representações que tenho e das quais sou consciente. A unidade sintética do diverso das intuições é, pois, enquanto dada *a priori*, o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o meu pensamento determinado. A ligação, porém, não reside nos objetos e não pode ser deles extraída, quiçá através da percepção, para somente então ser acolhida no entendimento; ela é tão somente, pelo contrário, um trabalho do entendimento, que não é ele próprio senão a faculdade de ligar *a priori* e colocar o diverso de dadas representações sob a unidade da apercepção, cujo princípio é o mais elevado em todo o conhecimento humano.

Agora, esse princípio da unidade necessária da apercepção é de fato idêntico, portanto uma proposição analítica, mas explica como necessária, ainda assim, uma síntese do diverso dado em uma intuição sem a qual aquela identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada. Pois por meio do eu, como representação simples, não é dado nada de diverso; na intuição, que é dele distinta, esse diverso só pode ser dado e pensado em uma consciência por meio de uma ligação. Um entendimento em que também todo diverso fosse dado por meio da autoconsciência seria um entendimento capaz de intuir, o nosso pode apenas pensar e tem de buscar a intuição nos sentidos. Sou consciente do eu idêntico, portanto, relativamente ao diverso das representações dadas a mim em uma intuição, porque as denomino conjuntamente minhas representações, e elas assim constituem uma. Isto significa apenas, contudo, que eu sou consciente de uma síntese necessária das mesmas que se denomina unidade sintética originária da apercepção, e sob a qual se situam todas as representações dadas a mim, desde que sejam, todavia, colocadas sob ela por meio de uma síntese.

§ 17. O *princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do entendimento*

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição, em relação à sensibilidade, era, segundo a Estética transcendental: que todo diverso da mesma esteja sob as condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo dessa mesma possibilidade em relação ao entendimento é: que todo diverso da intuição esteja sob condições da unidade originariamente sintética da apercepção[67]. Todas as representações diversas da intuição se situam sob o primeiro princípio na medida em que nos são dadas, e sob o segundo na medida em que têm de poder ser conectadas

em uma consciência; pois sem isso nada poderia ser pensado ou conhecido através das representações dadas, já que elas não têm em comum o ato da apercepção eu penso e, por isso, não estariam reunidas em uma autoconsciência.

O entendimento é, para falar em termos gerais, a faculdade dos conhecimentos. Estes consistem na relação determinada das representações dadas a um objeto. O objeto, porém, é aquilo em cujo conceito é unificado o diverso de uma dada intuição. Mas toda unificação de representações exige unidade da consciência na síntese das mesmas. Consequentemente, a unidade da consciência é aquilo que unicamente constitui a relação das representações a um objeto, portanto a sua validade objetiva, por conseguinte que se tornem conhecimentos; e é aquilo em que, consequentemente, baseia-se a própria possibilidade do entendimento.

O primeiro conhecimento puro do entendimento, portanto, em que se fundam todos os seus demais usos e que é também, ao mesmo tempo, inteiramente independente de todas as condições da intuição sensível, é, pois, o princípio da unidade sintética originária da apercepção. Assim, a mera forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda conhecimento algum; ele apenas fornece o diverso da intuição *a priori* para um possível conhecimento. Para conhecer alguma coisa no espaço, porém, como, por exemplo, uma linha, eu tenho de desenhá-la e, qgsim, produzir sinteticamente uma determinada ligação do diverso dado, de tal modo que a unidade desta ação é ao mesmo tempo a unidade da consciência (no conceito de uma linha), e somente dessa forma se conhece um objeto (um espaço determinado). A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo conhecimento, e não uma de que eu apenas necessite para conhecer um objeto, mas uma sob a qual toda intuição tem de estar para tornar-se um objeto para mim, pois de outro modo, e sem esta síntese, o diverso não se unificaria em uma consciência.

Essa última proposição é, como dito, ela própria analítica, ainda que torne a unidade sintética, de fato, em condição de todo pensamento; pois ela diz apenas que, em uma intuição dada qualquer, todas as minhas representações precisam submeter-se à única condição sob a qual eu posso, como minhas representações, atribuí-las a um eu idêntico e, portanto, enquanto conectadas sinteticamente em uma apercepção, reuni-las através da expressão universal eu penso.

Mas essa proposição fundamental[68] é um princípio não para todo entendimento possível em geral, mas apenas para aquele através de cuja apercepção pura, na representação eu penso, ainda não é dado nenhum diverso. Aquele entendimento através de cuja autoconsciência fosse dado ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento através de cuja representação existissem ao mesmo tempo os objetos dessa representação, não necessitaria, para a unidade da consciência, do ato específico de síntese do diverso de que necessita o entendimento humano, que apenas pensa e não intui. Para o entendimento humano, contudo, ele é

inevitavelmente o primeiro princípio, um princípio tal que, de fato, não poderia ser minimamente compreendido por um outro entendimento possível, quer um que fosse capaz de intuir por si mesmo, quer um em que, mesmo havendo intuição, esta fosse de um tipo diferente e não tivesse por fundamento o espaço e o tempo.

§ 18. O que é a unidade objetiva da autoconsciência

A unidade transcendental da apercepção é aquela por meio da qual todo o diverso dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto. Por isso ela é denominada objetiva e tem de ser distinguida da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno por meio da qual aquele diverso da intuição é dado empiricamente para tal ligação. Se eu posso ou não ser empiricamente consciente do diverso, como simultâneo ou sucessivo, é algo que depende de circunstâncias ou condições empíricas; por isso a unidade empírica da consciência, através da associação das representações, diz respeito ela própria a um fenômeno e é inteiramente contingente. A forma pura da intuição no tempo, pelo contrário, como uma mera intuição em geral que contém um diverso dado, submete-se à condição originária da consciência tão somente por meio da referência necessária do diverso da intuição a um eu penso, portanto por meio da síntese pura do entendimento, que serve *a priori* de fundamento à síntese empírica. Apenas aquela unidade é objetivamente válida; a unidade empírica da apercepção, que nós não levamos aqui em consideração e que, além disso, só pode ser derivada da primeira sob condições dadas *in* concreto, tem validade apenas subjetiva. Alguém liga a representação de uma certa palavra com uma coisa, um outro a liga com outra coisa; e a unidade da consciência naquilo que é empírico, relativamente ao que é dado, não é universal e necessariamente válida.

§ 19. A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos neles contidos

Eu nunca pude satisfazer-me com a explicação que os lógicos dão de um juízo: segundo eles dizem, ele é a representação de uma relação entre dois conceitos. Sem querelar aqui com eles sobre o equívoco da explicação (apesar de muitas consequências problemáticas terem sido ocasionadas por esse lapso dos lógicos)[69], um equívoco que consiste em servir ela, no máximo, apenas para os juízos categóricos, mas não para os hipotéticos e disjuntivos (os quais não contêm uma relação entre conceitos, mas sim entre juízos), observo apenas que aí não se determina em que consiste essa relação.

Se eu investigo melhor, contudo, a relação entre determinados conhecimentos em cada juízo, e a diferencio, como pertencente ao entendimento, da relação segundo leis da imaginação reprodutiva (que tem validade apenas subjetiva), descubro que um juízo não é outra coisa senão o modo de submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção. É para isso que aponta, nos juízos, a palavrinha relacional "é", diferenciando a unidade objetiva de representações dadas da subjetiva. Pois ela indica a referência das mesmas à apercepção originária e a sua unidade necessária, ainda que o juízo seja empírico, portanto contingente, como, por exemplo, em "os corpos são pesados". Com isso não quero dizer, certamente, que essas representações pertençam necessariamente uma à outra na intuição empírica, mas sim que elas pertencem uma à outra em virtude da unidade necessária da apercepção na síntese das intuições, i. e., segundo princípios da determinação objetiva de todas as representações na medida em que podem tornar-se conhecimento - princípios estes que são todos derivados da proposição fundamental da unidade transcendental da apercepção. Somente assim essa relação se torna um juízo, i. e., uma relação que é objetivamente válida e se diferencia claramente da relação entre essas mesmas representações que tivesse validade meramente subjetiva, por exemplo segundo leis da associação. Segundo estas últimas eu só poderia dizer que "se carrego um corpo, sinto uma pressão do peso", mas não que "ele, o corpo, é pesado"; o que quer dizer apenas que essas duas representações estão simultaneamente ligadas no objeto, i. e., independentemente do estado do sujeito, e não apenas na percepção (por mais frequentemente que ela se repita).

§ 20. Todas as intuições sensíveis estão sob as categorias como únicas condições sob as quais o diverso das mesmas pode reunir-se em uma consciência

O diverso dado em uma intuição sensível se situa necessariamente sob a unidade sintética originária da apercepção, pois somente por meio desta é possível a unidade da intuição (§ 17). Aquela ação do entendimento, porém, pela qual o diverso de representações dadas (sejam intuições ou conceitos) é posto sob uma apercepção em geral, é a função lógica dos juízos (§ 19). Todo diverso, portanto, na medida em que seja dado em uma intuição empírica, é determinado em relação a uma das funções lógicas de julgar, qual seja, aquela por meio da qual ele é trazido a uma consciência em geral. Todas as categorias, pois, são justamente essas funções de julgar, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§ 10). Assim, também o diverso em uma intuição dada está necessariamente sob categorias.

§ 21. Observação

Um diverso contido em uma intuição que eu denomino minha é representado, através da síntese do entendimento, como pertencente à unidade necessária da autoconsciência, e esta acontece por meio da categoria70. Esta mostra, portanto, que a consciência empírica de um diverso dado em uma intuição se situa sob uma autoconsciência pura *a priori* do mesmo modo como a intuição empírica se situa sob uma intuição sensível pura que ocorre igualmente *a priori*. Na proposição acima se realiza, assim, o começo de uma dedução dos conceitos puros do entendimento na qual, posto que as categorias surgem independentemente da sensibilidade no mero entendimento, eu tenho, ainda, de fazer abstração do modo como o diverso é dado a uma intuição empírica de modo a considerar apenas a unidade que se apresenta na intuição, através do entendimento, por meio das categorias. Na sequência (§ 26) será mostrado, a partir do modo como a intuição empírica é dada na sensibilidade, que a unidade da mesma não é outra senão aquela que a categoria prescreve para o diverso de uma intuição dada em geral; e assim, por meio da explicação da sua validade *a priori* em relação todos os objetos de nossos sentidos, será inteiramente atingido, pela primeira vez, o propósito da dedução.

Eu só não pude, na demonstração acima, fazer abstração de uma coisa, a saber, que o diverso tem de ser dado para a intuição antes da síntese do entendimento e independentemente dela; como isso acontece, porém, permanece aqui indeterminado. Se eu quisesse pensar um entendimento que intuísse por si mesmo (como, digamos, um entendimento divino que não se representasse objetos dados, mas tivesse os próprios objetos dados ou produzidos através da sua representação), então as categorias não teriam absolutamente nenhum significado em relação a tais conhecimentos. Elas são apenas regras para um entendimento cuja faculdade consiste inteiramente no pensar, i. e., na ação de trazer à unidade da apercepção a síntese do diverso, que lhe foi dado de outra parte na intuição; um entendimento, portanto, que não conhece nada por si mesmo, mas apenas liga e organiza o material do conhecimento, a intuição, que tem de ser dada a ele por meio do objeto. Por que, porém, nosso entendimento tem a propriedade de só produzir a unidade da apercepção *a priori* por meio das categorias, e apenas desse exato modo e segundo esse exato número das mesmas, é algo que se pode explicar tão pouco quanto por que nós temos exatamente estas funções de julgar, e não outras, ou por que o tempo e o espaço são as únicas formas de nossa intuição possível.

§ 22. As categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, senão a sua aplicação aos objetos da experiência

Pensar um objeto e conhecer um objeto não são a mesma coisa. Ao conhecimento, com efeito, pertencem duas partes: primeiramente o conceito (a

categoria), por meio do qual é em geral pensado um objeto, e em segundo lugar a intuição, por meio da qual ele é dado; pois, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, ele seria um pensamento segundo a forma, mas sem nenhum objeto, e através dele não seria possível nenhum conhecimento de' alguma coisa, pois até onde eu saiba não haveria nada, nem poderia haver, a que meu pensamento pudesse ser aplicado. Ora, toda intuição possível para nós é sensível (Estética), portanto o pensamento de um objeto em geral só pode tornar-se conhecimento em nós, por meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que seja referido a objetos dos sentidos. A intuição sensível é ou intuição pura (espaço e tempo), ou intuição empírica daquilo que é, por meio da sensação, representado imediatamente como real no espaço e no tempo. Através da determinação da primeira nós podemos receber conhecimentos *a priori* de objetos (na matemática), mas como fenômenos apenas segundo a sua forma; ainda permanece aí indefinido, porém, se pode haver coisas que tenham de ser intuídas nessa forma. Consequentemente, nenhum conceito matemático é um conhecimento por mesmo, a não ser que se pressuponha que há coisas que nós só podemos representar em conformidade com a forma daquela intuição sensível pura. Coisas no espaço e no tempo só são dadas, porém, na medida em que sejam percepções (representações acompanhadas de sensação), portanto por meio de uma representação empírica. Consequentemente, os conceitos puros do entendimento só fornecem conhecimento, mesmo quando aplicados a intuições *a priori* (como na matemática), na medida em que estas, portanto também os conceitos do entendimento por meio delas, possam ser aplicados a intuições empíricas. Também as categorias, por conseguinte, não nos fornecem nenhum conhecimento das coisas por meio da intuição, a não ser por meio de sua possível aplicação a intuição empírica, i. e., elas só servem para a possibilidade do conhecimento empírico. Este, porém, denomina-se experiência. Consequentemente, as categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que estas sejam tomadas como objetos da experiência possível.

§ 23

A proposição acima é da maior importância; pois ela determina os limites do uso dos conceitos puros do entendimento em relação aos objetos do mesmo modo como a estética transcendental determinava os limites do uso da forma pura de nossa intuição sensível. O espaço e o tempo só valiam como condições de possibilidade - como os objetos podem ser-nos dados - para os objetos dos sentidos, portanto apenas para a experiência. Para além desses limites eles não representam absolutamente nada; pois eles só estão nos sentidos e não têm qualquer realidade fora deles. Os conceitos puros do entendimento são livres dessa limitação e se estendem aos objetos da intuição em geral, seja esta semelhante à nossa ou não, mas

desde que seja sensível e não intelectual. Esta maior extensão dos conceitos, contudo, para além de nossa intuição sensível, não nos ajuda em nada. Pois nesse caso eles são conceitos vazios de objetos, e destes nós não podemos julgar, através daqueles, sequer se são possíveis ou não - meras formas do pensamento sem realidade objetiva -, pois não dispomos de nenhuma intuição a que a unidade sintética da apercepção, que apenas aqueles possuem, pudesse aplicar-se e, assim, determinar um objeto. Apenas a nossa intuição sensível e empírica pode fornecer-lhes sentido e significado.

Caso, assim, tome-se como dado um objeto de uma intuição não sensível, então se pode representá-lo através de todos os predicados já presentes na pressuposição que não se lhe oferecerá nada pertencente à intuição sensível: que ele não seja extenso nem esteja no espaço; que a sua duração não seja temporal; que nele não se encontre nenhuma modificação (sequência das determinações no tempo) etc. Ocorre apenas que isso não é um verdadeiro conhecimento, na medida em que eu apenas indico como a intuição do objeto não é, sem poder dizer o que estaria nele contido; pois eu não me represento então nenhuma possibilidade de um objeto para meus conceitos puros do entendimento, já que não posso dar nenhuma intuição que lhe corresponda, mas apenas dizer que a nossa não vale para ele. Mas o principal, aqui, é que a esse algo não se poderia aplicar nem uma única categoria; por exemplo, o conceito de uma substância, i. e., de algo que pudesse existir como sujeito, mas jamais como predicado; pois eu absolutamente não sei se pode haver alguma coisa que corresponda a essa determinação do pensamento, se uma intuição empírica não me der a oportunidade de aplicá-lo. Mas veremos mais sobre isso na sequência.

§ 24. Da aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral

Os conceitos puros do entendimento se referem, através do mero entendimento, a objetos da intuição em geral, independentemente de esta ser a nossa ou alguma outra (desde que seja sensível), e justamente por isso eles são meras formas do pensamento pelas quais não se conhece nenhum objeto determinado. A síntese ou ligação do diverso nos mesmos se referia apenas à unidade da apercepção e era, por isso, o fundamento da possibilidade do conhecimento *a priori* na medida em que se baseava no entendimento; e era, portanto, não apenas transcendental, mas também mera e puramente intelectual. Como em nós, porém, reside *a priori* uma certa forma da intuição como fundamento, a qual se baseia na receptividade da capacidade de representação (sensibilidade), então o entendimento pode, como espontaneidade, determinar o sentido interno, segundo a unidade sintética da apercepção, através do diverso de representações dadas e, assim, pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da intuição sensível como a condição sob a qual têm de estar, necessariamente, todos os objetos de nossa (humana) intuição. Através disso, as categorias recebem então, como meras formas do pensamento, realidade objetiva, i.

e., aplicação a objetos que podem ser-nos dados na intuição, ainda que apenas como fenômenos; pois somente estes nós somos capazes de intuir *a priori*.

Essa síntese do diverso da intuição sensível, que é *a priori* possível e necessária, pode ser denominada figurativa (synthesis speciosa), de modo a diferenciá-la daquela que seria pensada nas meras categorias em relação ao diverso de uma intuição em geral e que se denomina ligação do entendimento (synthesis intellectmlis); ambas são transcendentais não apenas porque precedem elas mesmas, *a priori*, a possibilidade de outros conhecimentos *a priori*, mas também porque a fundam.

Apenas a síntese figurativa, quando diz respeito à unidade originariamente sintética da apercepção, i. e., a essa unidade transcendental que é pensada nas categorias, pode denominar-se, à diferença da ligação meramente intelectual, síntese transcendental da imaginação. Imaginação é a faculdade de representar um objeto mesmo sem a sua presença na intuição. Como, no entanto, toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence então à sensibilidade devido à única condição subjetiva sob a qual ela pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, o qual é determinante e não, como o sentido, apenas determinável, e pode, portanto, determinar *a priori* o sentido de sua forma conformemente à unidade da apercepção, a imaginação é então uma faculdade de determinar a sensibilidade *a priori*, e a sua síntese das intuições, conforme às categorias, tem de ser a síntese transcendental da imaginação, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação sua (também fundamento de todas as demais) aos objetos da intuição possível para nós. Como figurativa, ela se distingue da síntese intelectual, feita apenas através do entendimento sem nenhuma imaginação. Na medida, porém, em que a imaginação é apenas espontaneidade, eu também a denomino provisoriamente imaginação produtiva, diferenciando-a assim da reprodutiva, cuja síntese está submetida somente a leis empíricas, quais sejam as da associação, e que, portanto, nada acrescenta à explicação da possibilidade do conhecimento *a priori* e, por isso, pertence não à *filosofia transcendental*, mas à psicologia.

***

Aqui é o lugar, pois, de tornar compreensível o paradoxo em que todos acabam por cair ao expor a forma do sentido interno (§ 6): a saber, como este nos apresenta até a nós mesmos, na consciência, apenas como nos aparecemos, e não como somos em nós mesmos; pois, de fato, nós apenas nos intuímos tal como somos internamente afetados, o que parece ser contraditório na medida em que temos de

comportar-nos como passivos em relação a nós mesmos; donde a tendência, nos sistemas da psicologia, a considerar também o sentido interno como idêntico à faculdade de apercepção (da qual nós o diferenciamos cuidadosamente).

Aquilo que determina o sentido interno é o entendimento e a sua faculdade originária de ligar o diverso da intuição, i. e., de colocá-lo sob uma apercepção (como algo em que sua própria possibilidade se baseia). Mas como em nós, seres humanos, o entendimento não é uma faculdade das intuições e não pode, ainda que elas fossem dadas na sensibilidade, tomá-las em si mesmo para como que ligar o diverso de suas próprias intuições, então a sua síntese, se ele é considerado apenas por si mesmo, não é senão a unidade da ação de que ele é consciente mesmo sem a sensibilidade, mas através da qual ele é capaz de determinar a própria sensibilidade, internamente, em relação ao diverso que pode ser dado a ele segundo a forma da intuição sensível. Sob a denominação de uma síntese transcendental da imaginação, portanto, ele exercita uma ação sobre o sujeito passivo, do qual ele próprio é uma faculdade, em relação à qual podemos dizer, com razão, que por meio dela o sentido interno é afetado. A apercepção e sua unidade sintética, portanto, certamente não são idênticas ao sentido interno na medida em que aquela, como fonte de toda ligação e sob o nome de categorias, aplica-se ao diverso das intuições em geral antes de qualquer intuição sensível aplicar-se aos objetos em geral; o sentido interno, pelo contrário, contém a mera forma da intuição sem ligação do diverso na mesma e, portanto, não contém nenhuma intuição determinada - a qual só é possível por meio da consciência da determinação do mesmo pela ação transcendental da imaginação (a influência sintética do entendimento sobre o sentido interno), à qual denominei síntese figurativa.

Nós também percebemos esta última em nós a todo tempo. Nós não podemos pensar linha alguma sem desenhá-la em pensamento; não podemos pensar círculo algum sem delineá-lo; não podemos de modo algum representar as três dimensões do espaço sem colocar três linhas perpendiculares entre si sobre um mesmo ponto; e mesmo o tempo nós não podemos representar se não atentarmos apenas, através do desenho de uma linha reta (que deve ser a representação figurativa externa do tempo), para a ação de síntese do diverso pela qual determinamos o sentido interno de maneira sucessiva e, desse modo, para a sucessão dessas determinações no mesmo. O movimento como ação do sujeito (não como determinação de um objeto)71 e, portanto, a síntese do diverso no espaço - se fazemos abstração deste e só atentamos para a ação pela qual determinamos o sentido interno segundo a sua forma - é o que primeiramente produz o próprio conceito de sucessão. O entendimento não encontra já no sentido interno, portanto, alguma ligação do diverso, mas antes a produz ao afetá-lo. Entender, porém, como o eu que pensa se distingue do eu que intui a si mesmo (na medida em que posso representar-me, ao menos como possíveis, outros modos de intuição), sendo ao mesmo tempo idêntico

a ele no sujeito; como, portanto, eu posso dizer “eu, como inteligência e sujeito pensante, conheço-me a mim mesmo como o objeto pensado na medida em que sou dado a mim mesmo na intuição, mas, a exemplo de outros fenômenos (Phänomene), não como sou para o entendimento, e sim como apareço para mim mesmo”, isso não é, em si, nem mais nem menos difícil do que [entender] como eu posso ser em geral um objeto e, de fato, um objeto da intuição e da percepção interna. Que isso tenha de ser efetivamente assim, contudo, pode ser claramente explicitado, caso se admita o espaço como uma mera forma pura dos fenômenos do sentido externo, pelo fato de que nós só podemos tornar representável o tempo, que não é ainda objeto algum da intuição externa, sob a figura de uma linha que desenhemos - um modo de exposição sem o qual nós não poderíamos conhecer a unidade de sua medida, da mesma forma como temos sempre de extrair a determinação da duração do tempo, ou também das posições temporais para todas as nossas percepções internas, daquilo que as coisas externas nos apresentam como modificável, e [da mesma forma] como temos, consequentemente, de ordenar as determinações do sentido interno, como fenômenos no tempo, exatamente do mesmo modo como ordenamos as determinações do sentido externo no espaço. Se admitimos dos últimos, portanto, que através deles só conhecemos objetos na medida em que somos afetados externamente, também temos de conceder, quanto ao sentido interno, que através dele nós só nos intuímos a nós mesmos tal como somos afetados internamente por nós mesmos, i. e., nós só conhecemos, no que diz respeito à intuição interna, nosso próprio sujeito como fenômeno, mas não segundo o que ele é em si mesmo72.

§ 25

Na síntese transcendental do diverso das representações em geral, por outro lado, e, portanto, na unidade sintética originária da apercepção, eu sou consciente não de mim mesmo como me apareço, nem como sou em mim mesmo, mas apenas de que sou. Esta representação é um pensar, não um intuir73. Como para o conhecimento de nós mesmos, no entanto, também é requerido, além da ação do pensamento que traz o diverso de cada intuição possível à unidade da apercepção, um modo determinado da intuição pelo qual esse diverso é dado, então a minha própria existência não é de fato um fenômeno (muito menos mera ilusão), e a sua determinação[74] só pode ocorrer, em conformidade com a forma do sentido interno, segundo o modo singular pelo qual o diverso que eu ligo é dado na intuição interna; e de acordo com isso, portanto, eu não tenho conhecimento de mim mesmo como sou, mas apenas como me apareço a mim mesmo. A consciência de si mesmo, portanto, está ainda longe de ser um conhecimento de si mesmo independentemente de todas as categorias, as quais constituem o pensamento de um objeto em geral por meio da ligação do diverso em uma apercepção. Do mesmo modo como para o conhecimento de um objeto distinto de mim eu necessito, além do pensamento de

um objeto em geral (na categoria), também uma intuição por meio da qual determino aquele conceito geral, para o conhecimento de mim mesmo eu necessito, além da consciência ou do fato de me pensar, também uma intuição do diverso em mim através da qual determino esse pensamento; e eu existo como uma inteligência que é consciente apenas de sua faculdade de ligação, mas está submetida, em relação ao diverso que tem de ligar, a uma condição limitadora que ela denomina o sentido interno, qual seja, a de só poder tornar intuível aquela ligação através de relações de tempo que se situam inteiramente fora dos verdadeiros conceitos do entendimento e, assim, de só conhecer-se a si mesma tal como aparece a si mesma em uma intuição (que não pode ser intelectual, ou dada através do próprio entendimento), e não tal como se conheceria caso sua intuição fosse intelectual.

§ 26. Dedução transcendental do uso universalmente possível dos conceitos puros do entendimento na experiência

Na dedução metafísica foi explicitada, por meio de sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento, a origem das categorias *a priori* em geral; na transcendental, porém, foi apresentada a possibilidade das mesmas como conhecimentos *a priori* de objetos de uma intuição em geral (§ 20, 21). Agora tem de ser explicada a possibilidade de conhecer *a priori*, por meio das categorias, os objetos que só podem aparecer aos nossos sentidos - não, certamente, segundo a forma de sua intuição, mas segundo as leis de sua ligação - e, portanto, como que prescrever a lei à natureza e mesmo torná-la possível. Pois sem esta sua aptidão não se tornaria claro como tudo que pode apresentar-se a nossos sentidos tenha de estar submetido a leis que somente surgem *a priori* do entendimento.

Antes de mais nada, observo que por síntese da apreensão eu entendo a composição do diverso em uma intuição empírica pela qual se torna possível a percepção, i. e., a consciência empírica da mesma (como fenômeno).

Nós temos *a priori*, nas representações de espaço e tempo, formas tanto da intuição externa como da interna, e a síntese da apreensão do diverso do fenômeno tem de ser sempre conforme a elas, já que somente assim pode acontecer. O espaço e o tempo, contudo, são representados *a priori* não apenas como formas da intuição sensível, mas como intuições mesmas (que contêm um diverso), portanto com a determinação da unidade desse diverso neles (vide a Estética Transcendental)[75]. Já a própria unidade da síntese do diverso, portanto, em nós ou fora de nós, e assim também uma ligação que tem de ser conforme a tudo que deve ser determinadamente representado no espaço ou no tempo, são igualmente dadas *a priori*, juntamente com estas intuições (não nelas), como condição da síntese de toda apreensão. Esta unidade sintética, porém, não pode ser outra senão a da ligação do diverso de uma dada intuição em geral em uma consciência originária, em

conformidade com as categorias, aplicada apenas à nossa intuição sensível. Toda síntese, por conseguinte, pela qual a própria percepção se torna possível, situa-se sob as categorias; e, como a experiência é conhecimento por meio de percepções conectadas, então as categorias são condições de possibilidade da experiência e valem *a priori*, portanto, também para todos os objetos da experiência.

***

Assim, se eu transformo a intuição empírica de uma casa, por exemplo, por meio da apreensão do diverso da mesma, em uma percepção, então eu tenho por fundamento a unidade necessária do espaço e da intuição sensível em geral, e como que desenho a sua figura em conformidade com essa unidade sintética do diverso no espaço. Se faço abstração da forma do espaço, contudo, essa mesma unidade sintética tem seu lugar no entendimento e é categoria da síntese do homogêneo em uma intuição em geral, i. e., a categoria de quantidade à qual aquela síntese da apreensão, i. e., a percepção, tem de ser inteiramente conforme[76].

Se (num outro exemplo) percebo o esfriamento da água, então eu apreendo dois estados como tais (da fluidez e da solidez) que estão em uma relação de tempo um com o outro. No tempo, porém, que eu ponho como fundamento para o fenômeno enquanto intuição interna, eu me represento necessariamente a unidade sintética do diverso sem a qual aquela relação não poderia ser dada, de maneira determinada (em relação a sucessão temporal), em uma intuição. Mas esta unidade sintética nada mais é, enquanto condição *a priori* sob a qual eu ligo o diverso de uma intuição em geral - se faço abstração da forma permanente de minha intuição interna, o tempo -, do que a categoria de causa, por meio da qual, se a aplico à minha sensibilidade, eu determino tudo que acontece no tempo em geral segundo sua relação. Em tal acontecimento, pois, a apreensão, e, portanto, o próprio acontecimento no que diz respeito à percepção possível, está sob o conceito da relação de causa e efeito, e assim em todos os demais casos.

***

As categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos, portanto à natureza enquanto conjunto completo de todos os fenômenos (natura materialiter spectata); e é de perguntar-se então, uma vez que não são derivadas da natureza e não se guiam por ela como seu modelo (pois do contrário seriam meramente empíricas), como se deve compreender que a natureza tenha de guiar-se por elas, i. e., como podem elas determinar *a priori* a ligação do diverso da natureza sem extraí-la desta. Aqui está a solução desse enigma.

Que as leis dos fenômenos na natureza tenham de concordar com o entendimento e sua forma *a priori*, i. e., sua faculdade de ligar o diverso em geral,

não é em nada mais estranho do que os próprios fenômenos terem de concordar com a forma *a priori* da intuição sensível. Pois, do mesmo modo como os fenômenos existem não em si, mas apenas relativamente ao sujeito na medida em que este tem sentidos, também as leis existem não nos fenômenos, mas apenas relativamente ao sujeito a que os fenômenos inerem, na medida em que ele tem entendimento. No caso de coisas em si mesmas, a sua conformidade a leis lhes pertenceria necessariamente também fora de um entendimento que as conhece. Mas os fenômenos são apenas representações de coisas que existem sem que se tenha qualquer conhecimento daquilo que elas poderiam ser em si mesmas. Como meras representações, porém, eles não estão submetidos a nenhuma lei de conexão além daquela que é prescrita pela faculdade de conexão. Agora, o que conecta o diverso da intuição sensível é a imaginação, e ela depende do entendimento quanto à unidade de sua síntese intelectual, e da sensibilidade quanto à diversidade da apreensão. Como, no entanto, toda percepção possível depende da síntese da apreensão, mas ela própria, essa síntese empírica, depende da transcendental, portanto das categorias, então todas as percepções possíveis, portanto tudo aquilo que sempre pode chegar à consciência empírica, i. e., todos os fenômenos da natureza, têm de estar sob as categorias no que diz respeito à sua ligação - categorias de que a natureza (considerada apenas como natureza em geral) depende como do fundamento originário de sua necessária conformidade a leis (como natura formaliter spectata). Mas a faculdade pura do entendimento, de prescrever leis *a priori* aos fenômenos por meio de meras categorias, também não se estende a mais leis do que aquelas em que uma natureza em geral se baseia, como conformidade a leis dos fenômenos no espaço e no tempo. As leis particulares, na medida em que se referem a fenômenos empiricamente determinados, não podem ser inteiramente derivadas daí, mesmo que em seu conjunto estejam sob aquelas. Tem de haver experiência para em geral conhecer as últimas; mas somente aquelas leis *a priori* ensinam sobre a experiência em geral e aquilo que pode ser conhecido como um objeto da mesma.

§ 27. Resultado dessa dedução dos conceitos do entendimento

Nós não podemos pensar nenhum objeto senão por meio de categorias; nós não podemos conhecer nenhum objeto pensado senão por meio de intuições que correspondam àqueles conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e este conhecimento, na medida em que seu objeto seja dado, é empírico. O conhecimento empírico, porém, é experiência. Consequentemente, nenhum conhecimento *a priori* nos é possível, a não ser apenas de objetos da experiência possível[77].

Esse conhecimento, que se limita apenas aos objetos da experiência, não é por isso, contudo, extraído por inteiro da experiência; na verdade, tanto as intuições puras como os conceitos puros do entendimento são elementos do conhecimento

que se encontram *a priori* em nós. Só há dois caminhos, no entanto, em que pode ser pensada uma concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos: ou a experiência torna esses conceitos possíveis, ou eles é que a tornam possível. Do ponto de vista das categorias (e da intuição sensível pura), o primeiro não se verifica; pois elas são conceitos *a priori*, portanto independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de generatio aequivoca). Consequentemente, sobra apenas o segundo (como uma espécie de sistema da epigênese da razão pura), a saber, que as categorias contêm, do lado do entendimento, o fundamento da possibilidade de toda experiência em geral. Quanto, porém, a como elas tornam a experiência possível, e quais princípios da possibilidade da mesma elas fornecem em sua aplicação aos fenômenos, isto será melhor explicado no próximo capítulo, sobre o uso transcendental da faculdade de julgar.

Se alguém quisesse propor ainda um caminho intermediário, entre os dois caminhos mencionados, qual seja, que elas não seriam nem os primeiros princípios *a priori* de nosso conhecimento, pensados espontaneamente, nem criadas a partir da experiência, mas sim disposições subjetivas para o pensar, implantadas juntamente com nossa existência, que o nosso criador teria organizado de tal modo que o seu uso coincidiria precisamente com as leis da natureza pelas quais a experiência se pauta (uma espécie de sistema de pré-formação da razão pura), então o que seria decisivo, contra esse caminho intermediário (além da circunstância de que nessa hipótese, por mais que se estendesse a juízos futuros a pressuposição de uma disposição predeterminada, não se pode prever qualquer fim), seria o seguinte: que em tais casos faltaria às categorias a necessidade que é essencialmente inerente a seu conceito. Pois o conceito de causa, por exemplo, que enuncia a necessidade de um resultado sob uma condição pressuposta, seria falso caso se baseasse apenas em uma necessidade subjetiva, implantada em nós por acaso, de ligar certas representações empíricas segundo tal regra de relação. Eu não poderia dizer que o efeito está ligado à causa no objeto (i. e., necessariamente), mas sim que eu sou de tal modo organizado que não posso pensar essa representação de nenhum outro modo a não ser como assim conectada; que é justamente o que quer o cético na maioria dos casos; pois então todo o nosso discernimento, através da suposta validade objetiva de nossos juízos, não seria mais do que mera ilusão, e ele não faltaria nem mesmo às pessoas que não reconhecessem em si essa necessidade subjetiva (que teria de ser sentida); ao menos não se poderia querelar com ninguém sobre aquilo que se baseia apenas no modo como o seu sujeito é organizado.

Conceito resumido dessa dedução

Ela é a exposição dos conceitos puros do entendimento (e com eles de todo conhecimento teórico *a priori*) como princípios da possibilidade da experiência, mas desta como determinação dos fenômenos no espaço e no tempo em geral - desta, enfim, a partir do princípio da unidade originariamente sintética da apercepção, como a forma do entendimento em relação ao espaço e ao tempo como formas originárias da sensibilidade.

Apenas até aqui eu considero necessária a divisão em parágrafos, pois tínhamos de lidar com os conceitos elementares. Como, agora, queremos tornar compreensível o uso dos mesmos, a apresentação poderá prosseguir numa concatenação contínua, sem tal divisão.

Segundo capítulo: Da dedução dos conceitos puros do entendimento

Primeira seção

(continuação do texto da edição A)

O parágrafo abaixo começava, em A, após o parágrafo que, mantido em B, termina com a oração: "...a referência dos mesmos a um objeto qualquer não poderia ser de modo algum compreendida.")

Há, contudo, três fontes originárias (capacidades ou faculdades da alma) que contêm as condições de possibilidade de toda a experiência e não podem, elas próprias, ser derivadas de nenhuma outra faculdade da mente, quais sejam, o sentido, a imaginação e a apercepção. Nelas se fundam: 1) a sinopse *a priori* do diverso por meio do sentido; 2) a síntese do diverso por meio da imaginação; e, finalmente, 3) a unidade dessa síntese por meio da apercepção originária. Todas essas faculdades têm, além do uso empírico, também um uso transcendental que apenas diz respeito à forma e é *a priori* possível. Sobre os sentidos nós já falamos acima, na primeira parte, e as outras duas nós tentaremos agora, quanto à sua natureza, discernir.

Segunda seção: Dos fundamentos *a priori* para a possibilidade da experiência

Que um conceito deva ser gerado inteiramente *a priori* e referir-se a um objeto, embora não pertencendo ele próprio ao conceito de experiência possível, nem consistindo em elementos de uma experiência possível, é completamente contraditório e impossível. Pois ele não teria então conteúdo algum, já que nenhuma intuição corresponderia a ele, e são as intuições em geral, pelas quais os objetos podem ser-nos dados, que constituem o campo ou o objeto total da experiência

possível. Um conceito *a priori* que não se referisse a esta seria apenas a forma lógica para um conceito, mas não o próprio conceito pelo qual algo fosse pensado.

Se existem conceitos *a priori*, portanto, eles não podem de fato conter nada empírico, mas têm de ser meras condições *a priori* para uma experiência possível, como as únicas em que a realidade objetiva desta pode basear-se.

Caso se queira saber, então, como são possíveis conceitos puros do entendimento, é preciso investigar, fazendo abstração de todo o empírico dos fenômenos, quais as condições *a priori* de que depende a possibilidade da experiência e nas quais reside o seu fundamento. Um conceito que expressa de forma universal e suficiente essa condição formal e objetiva da experiência se denominaria um conceito puro do entendimento. Uma vez que eu tenha conceitos puros do entendimento, então posso muito bem conceber objetos que, talvez impossíveis, talvez possíveis em si mesmos, não podem ser dados em experiência alguma, pois algo pode ser deixado de fora, na conexão desses conceitos, que, no entanto, pertence necessariamente à condição de uma experiência possível (conceito de um espírito); ou então os conceitos puros do entendimento podem ser estendidos para além do que a experiência pode abarcar (conceito de Deus). É certo que os elementos para todos os conhecimentos *a priori*, e mesmo para ficções arbitrárias e absurdas, podem realmente não ser extraídos da experiência (pois do contrário não seriam conhecimentos *a priori*)-, mas eles têm sempre de conter as condições puras *a priori* de uma experiência possível e um objeto da mesma, pois do contrário não apenas não se poderia pensar nada por meio deles, mas eles mesmos não poderiam, sem dados, sequer surgir no pensamento.

São justamente esses conceitos, porém, que em cada experiência contêm *a priori* o pensamento puro, que nós encontramos nas categorias; e já será uma dedução suficiente dos mesmos, e uma justificação de sua validade objetiva, se pudermos provar que um objeto só pode ser pensado por meio deles. Como em tal pensamento, porém, não é apenas a específica faculdade de pensar, i. e., o entendimento, quem está em operação, e como mesmo este, enquanto faculdade de conhecer que deve referir-se a objetos, necessita igualmente de um esclarecimento quanto a essa referência, nós temos de considerar as fontes subjetivas que constituem os fundamentos *a priori* da possibilidade da experiência não segundo sua constituição empírica, mas primeiramente segundo sua constituição transcendental.

Se cada representação singular fosse inteiramente estranha às demais, delas separada e como que isolada, jamais surgiria algo como o conhecimento, que é um todo de representações comparadas e conectadas. Se, assim, pelo fato de o sentido conter um diverso em sua intuição, eu lhe atribuo uma sinopse, a esta corresponde sempre uma síntese, e a receptividade só pode tornar conhecimentos possíveis

juntamente com a espontaneidade. Esta é, pois, o fundamento de uma síntese tripla que aparece necessariamente em todo conhecimento, qual seja: a apreensão das representações como modificações da mente na intuição, a reprodução das mesmas na imaginação e o seu reconhecimento no conceito. Estas fornecem, assim, um caminho para três fontes subjetivas do conhecimento, as quais tornam possível o próprio entendimento e, por meio dele, toda experiência como um produto empírico do entendimento

Observação preliminar

A dedução das categorias está ligada a tantas dificuldades, e forçada a penetrar tão fundo nos primeiros fundamentos da possibilidade de nosso conhecimento em geral, que, de modo a evitar a amplitude de uma teoria completa e, ao mesmo tempo, não deixar nada de fora em uma tão necessária investigação, eu julguei mais aconselhável, nos quatro números seguintes, mais preparar do que instruir o leitor, e apenas nas três seções posteriores representar sistematicamente a exposição desses elementos do entendimento. Por essa razão, até tal ponto o leitor não conseguirá livrar-se da obscuridade que, em um caminho ainda inteiramente inexplorado, é a princípio inevitável, mas que deverá, segundo espero, ser esclarecida de modo inteiramente discernível nas referidas seções.

1) Da síntese da apreensão na intuição.

Nossas representações podem surgir de onde for, quer sejam efetivadas através da influência de coisas externas ou por meio de causas internas, quer tenham surgido *a priori* ou, como fenômenos, empiricamente: como modificações da mente, elas pertencem sempre ao sentido interno, e todos os nossos conhecimentos, como tais, estão sempre subordinados à condição formal do sentido interno, qual seja, o tempo, no qual eles têm de ser conjuntamente ordenados, conectados e colocados em relações. Esta é uma observação geral, que se deve ter como base ao longo do que se segue.

Toda intuição contém em si um diverso que, no entanto, não seria representado como tal caso a mente, na sucessão das impressões umas às outras, não distinguisse o tempo: pois cada representação, enquanto contida em um instante, não pode ser outra coisa senão uma unidade absoluta. Para, pois, que desse diverso se forme uma unidade da intuição (como, por exemplo, na representação do espaço), é necessário, primeiro, percorrer a diversidade e, então, apreendê-la conjuntamente - uma ação a que denomino a síntese da apreensão, pois ela é dirigida diretamente à intuição e esta, mesmo oferecendo de fato o diverso, não pode jamais contê-lo como tal, em uma representação, sem uma síntese que aí se apresente.

E essa síntese da apreensão tem de ser exercida também *a priori*, i. e., em relação às representações que não são empíricas. Pois sem ela nós não poderíamos ter *a priori* nem a representação do espaço, nem a do tempo: estas, com efeito, só podem ser engendradas através da síntese do diverso, o qual é oferecido pela sensibilidade em sua receptividade originária. Nós temos, portanto, uma síntese pura da apreensão.

2) Da síntese da reprodução na imaginação.

É uma lei meramente empírica, de fato, aquela segundo a qual as representações, que com frequência se seguem ou se associam umas às outras, finalmente se reúnem e, assim, colocam-se em uma conexão pela qual, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações produz uma passagem da mente à outra representação segundo uma regra constante. Mas essa lei da reprodução pressupõe: que os próprios fenômenos sejam efetivamente subordinados a tal regra e que, no diverso de suas representações, encontre-se uma certa regra de associação ou sucessão; pois sem isso nossa imaginação empírica não receberia jamais algo para fazer de acordo com sua faculdade e, assim, permaneceria oculta, no interior de nossa mente, como uma faculdade morta e por nós desconhecida. Se o cinabre fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado; se o homem se transformasse ora nesta, ora naquela figura animal; se ao longo do dia a terra fosse ora coberta de frutos, ora de gelo e neve, minha imaginação empírica não teria jamais ocasião, face à representação da cor vermelha, de receber o cinabre pesado entre os pensamentos; ou se uma certa palavra se associasse ora a esta, ora àquela coisa, ou esta mesma coisa fosse denominada ora assim, ora de outro modo, sem que vigorasse aí uma certa regra, à qual os fenômenos se subordinassem por si mesmos, não poderia acontecer então nenhuma síntese empírica da reprodução.

Tem de haver algo, portanto, que, sendo o fundamento *a priori* de uma unidade sintética necessária dos fenômenos, torne possível a própria reprodução dos mesmos. Logo se percebe aqui, contudo, à medida que se reflita sobre isso, que os fenômenos não são coisas em si mesmas, mas o mero jogo de nossas representações, as quais, no fim das contas, são reduzidas a determinações do sentido interno. Se pudermos apenas explicitar que mesmo as nossas mais puras intuições *a priori* não fornecem qualquer conhecimento, a não ser na medida em que contenham tal ligação do diverso, que torna possível a síntese completa da reprodução, então essa síntese da imaginação está, mesmo antes de toda experiência, fundada em princípios *a priori*, e é preciso supor uma síntese transcendental pura da mesma como estando na base da própria possibilidade de toda experiência (tal como pressupõe, necessariamente, a reprodutibilidade dos fenômenos). Ora, é evidente que, quando desenho uma linha em pensamento, ou penso o tempo de um meio-dia ao outro, ou mesmo quando quero apenas representar-me um certo número, preciso primeiro,

necessariamente, captar uma após a outra, no pensamento, essas diversas representações. Se, ao contrário, a representação precedente (a primeira parte da linha, a parte precedente do tempo ou as unidades representadas umas após as outras) me escapasse sempre do pensamento, e eu não pudesse reproduzi-la ao passar à representação seguinte, não poderia surgir jamais uma representação integral, nem nenhum dos pensamentos acima mencionados, e nem mesmo as mais puras e primeiras representações fundamentais do espaço e do tempo.

A síntese da apreensão está, portanto, inseparavelmente ligada à síntese da reprodução. E como aquela constitui o fundamento transcendental da possibilidade de todos os conhecimentos em geral (não apenas os empíricos, mas também os puros *a priori*), a síntese reprodutiva da imaginação pertence então às ações transcendentais da mente e, tendo isso em vista, nós gostaríamos de denominá-la também a faculdade transcendental da imaginação.

3) Da síntese do reconhecimento no conceito.

Sem a consciência de que aquilo que pensamos é exatamente o mesmo que pensávamos um instante antes, toda reprodução na série das representações seria em vão. Pois haveria uma nova representação, no estado atual, que não pertencia ao ato pelo qual ela teria sido gerada gradualmente, e o diverso da mesma não constituía jamais um todo, pois lhe faltaria a unidade que apenas a consciência pode oferecer-lhe. Se, ao contar, eu esquecesse que as unidades, que me escapam agora aos sentidos, foram somadas por mim uma após a outra, eu não conheceria a produção da multiplicidade por meio dessa sucessiva soma de um a um e, portanto, nem tampouco o número; pois este conceito reside tão somente na consciência dessa unidade da síntese.

A palavra conceito já poderia, por si mesma, conduzir-nos a essa observação. Pois ela é uma consciência que unifica o diverso, repetidamente intuído e então reproduzido, em uma representação. Esta consciência pode muitas vezes ser fraca, de tal modo que só a conectemos à produção da representação no resultado, não no ato mesmo, i. e., imediatamente; independentemente dessa distinção, contudo, uma consciência, mesmo que lhe falte clareza acentuada, tem de estar sempre presente, e sem ela são impossíveis os conceitos e, com eles, o conhecimento de objetos.

E aqui é necessário, então, tornar compreensível o que se entende sob a expressão “um objeto das representações”. Nós dissemos acima que os fenômenos mesmos não são senão representações sensíveis que, do mesmo modo, não devem ser consideradas, em si mesmas, como objetos (fora do poder de representação). O que se entende, então, quando se fala em um objeto correspondente ao conhecimento e, portanto, dele diferente? É fácil discernir que esse objeto só poderia ser pensado como algo em geral = X, pois fora do conhecimento nós não

temos nada que pudesse ser contraposto a esse conhecimento como correspondente a ele.

Nós achamos, porém, que o nosso pensamento da relação de todos os conhecimentos a seu objeto traz consigo algo de necessário, a saber, que este seja considerado como aquilo que impede que os nossos conhecimentos sejam ao acaso ou fortuitos, fazendo antes com que sejam determinados *a priori* de um certo modo[78]: pois, na medida em que eles devem referir-se a um objeto, eles têm de concordar entre si, de modo igualmente necessário, com relação a esse objeto, i. e., possuir aquela unidade que constitui o conceito de um objeto.

Mas é claro que, na medida em que só temos de lidar com o diverso de nossas representações, e aquele X que lhes corresponde (o objeto) não é nada para nós, já que deve ser algo distinto de todas as nossas representações, então a unidade que o objeto torna necessária não poderia ser outra coisa senão a unidade formal da consciência na síntese do diverso das representações. Nós dizemos então: nós conhecemos o objeto quando tivermos efetuado unidade sintética no diverso da intuição. Esta é impossível, no entanto, se a intuição não pôde ser produzida por meio de tal função da síntese de acordo com uma regra, a qual torna necessária *a priori* a reprodução do diverso e possibilita um conceito em que este diverso se unifica. Assim, nós pensamos um triângulo como objeto na medida em que somos conscientes da composição de três linhas retas segundo uma regra pela qual tal intuição pode ser representada a qualquer momento. Essa unidade da regra determina assim todo o diverso e o limita às condições que tornam possível a unidade da apercepção; e o conceito dessa unidade é a representação do objeto = X que eu penso através dos referidos predicados de um triângulo.

Todo conhecimento exige um conceito, podendo este ser tão imperfeito ou obscuro como seja; segundo sua forma, porém, ele é sempre algo universal e que serve como regra. Assim o conceito de corpo, segundo a unidade do diverso que é pensada por meio dele, serve de regra para o nosso conhecimento dos fenômenos externos. Ele só pode ser uma regra das intuições, contudo, caso represente, face a dados fenômenos, a reprodução necessária do diverso dos mesmos, portanto a unidade sintética na consciência deles. Assim, face à percepção de algo fora de nós, o conceito de corpo torna necessária a representação da extensão e, com ela, da impenetrabilidade, da figura etc.

Uma condição transcendental, porém, está no fundamento de toda necessidade. Assim, tem de haver um fundamento transcendental da unidade da consciência da síntese do diverso de todas as nossas intuições, portanto também dos conceitos de objetos em geral e, por conseguinte, também de todos os objetos da experiência; fundamento sem o qual seria impossível pensar qualquer objeto para nossas

intuições: pois este não é mais do que o algo de que o conceito expressa tal necessidade da síntese.

Mas essa condição originária e transcendental não é outra senão a apercepção transcendental. A consciência de si mesmo a partir das determinações de nosso estado pela percepção interna é meramente empírica, sempre modificável - não pode fornecer um eu estável ou permanente nesse fluxo de fenômenos internos - e é mais habitualmente denominada sentido interno ou apercepção empírica. Aquilo que deve ser necessariamente representado como numericamente idêntico não pode, enquanto tal, ser pensado por meio de informações empíricas. Ele tem de ser uma condição que antecede toda experiência e a torna ela mesma possível, a qual deve então tornar válida tal pressuposição transcendental.

Agora, não pode haver quaisquer conhecimentos em nós, nem qualquer conexão ou unidade dos mesmos entre si, sem aquela unidade da consciência que antecede todos os dados das intuições e em relação à qual é unicamente possível toda representação de objetos. A esta consciência pura, originária e imutável eu gostaria então de denominar apercepção transcendental. Que ela mereça esse nome fica claro pelo fato de que mesmo a mais pura unidade objetiva, qual seja, a dos conceitos *a priori* (espaço e tempo), só é possível por meio dessa referência das intuições a ela. A unidade numérica dessa apercepção, portanto, está *a priori* no fundamento de todos os conceitos do mesmo modo como a diversidade do espaço e do tempo está no fundamento das intuições da sensibilidade.

Mas é justamente essa unidade transcendental da apercepção que, face a todos os fenômenos que podem sempre estar juntos em uma experiência, concatena todas essas representações segundo leis. Pois essa unidade da consciência seria impossível se a mente não pudesse, no conhecimento do diverso, tornar-se consciente da identidade da função pela qual esse diverso é ligado sinteticamente em um conhecimento. Assim, a consciência originária e necessária de si mesmo é, ao mesmo tempo, a consciência de uma unidade igualmente necessária da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, i. e., segundo regras que não apenas os tornam necessariamente reprodutíveis, mas determinam desse modo um objeto à sua intuição, i. e., o conceito de algo em que eles se interconectam necessariamente: pois seria impossível à mente pensar a unidade de si mesma no diverso de suas representações, e de fato *a priori*, se ela não tivesse em vista a identidade de sua ação, que submete toda síntese da apreensão (que é empírica) a uma unidade transcendental e torna primeiramente possível a sua concatenação segundo regras *a priori*. Agora nós poderemos determinar corretamente também nossos conceitos de um objeto em geral. Todas as representações, enquanto representações, têm o seu objeto e podem, por seu turno, ser elas próprias objetos de outras representações. Os fenômenos são os únicos objetos que podem ser-nos dados imediatamente, e aquilo que se refere imediatamente ao objeto se denomina intuição. Ocorre que esses

fenômenos não são coisas em si mesmas, mas sim meras representações que, por seu turno, têm o seu objeto, o qual, portanto, já não pode ser intuído por nós e, por isso, pode ser denominado o objeto não empírico, i. e., transcendental, = X.

O conceito puro desse objeto transcendental (que, de fato, em todos os nossos conhecimentos é sempre um único = X) é aquilo que, em geral, pode oferecer referência a um objeto, i. e., realidade objetiva, a todos os nossos conceitos empíricos. Este conceito não pode, todavia, conter nenhuma intuição determinada, e não implicará, portanto, nada além daquela unidade que tem de estar presente no diverso do conhecimento caso ele esteja em relação com um objeto. Esta relação, porém, não é outra coisa senão a unidade necessária da consciência, portanto também da síntese do diverso através da função comum da mente de ligá-los em uma representação. Agora, como essa unidade tem de ser considerada como necessária *a priori* (pois do contrário o conhecimento ficaria sem objeto), então a referência a um objeto transcendental, i. e., a realidade objetiva de nosso conhecimento empírico, irá basear-se na lei transcendental segundo a qual todos os fenômenos, na medida em que objetos devem ser-nos dados por meio deles, têm de estar sob regras *a priori* da unidade sintética dos mesmos pelas quais se faz possível a sua relação na intuição empírica. Ou seja: eles têm de estar sob as condições necessárias da apercepção, na experiência, do mesmo modo como, na mera intuição, têm de estar sob as condições formais do espaço e do tempo; e, de fato, é somente através daquelas que, antes de mais nada, um conhecimento se torna possível.

4) Explicação provisória da possibilidade das categorias como conhecimentos a priori.

É somente em uma experiência que todas as percepções são representadas como concatenadas de maneira completa e conformemente a leis: do mesmo modo como é apenas em um espaço e um tempo que têm lugar todas as formas do fenômeno e toda relação do ser ou não ser. Quando se fala em diferentes experiências, trata-se apenas de tantas outras percepções, na medida em que pertencem a uma e mesma experiência universal. A unidade completa e sintética das percepções é justamente o que constitui a forma da experiência, e esta não é outra coisa senão a unidade sintética dos fenômenos segundo conceitos.

A unidade da síntese segundo conceitos empíricos seria inteiramente fortuita e, se estes não se baseassem em um fundamento transcendental da unidade, seria possível que uma enxurrada de fenômenos enchesse nossa alma sem que se pudesse jamais formar uma experiência a partir disso. Neste caso, contudo, também se perderia toda relação do conhecimento a objetos, pois a ele faltaria a conexão segundo leis universais e necessárias e, portanto, ele seria quando muito uma

intuição sem pensamento, mas jamais conhecimento e, assim, absolutamente nada para nós.

As condições *a priori* de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência. Eu afirmo então: as categorias acima apresentadas são tão somente as condições do pensamento em uma experiência possível, do mesmo modo como o espaço e o tempo contêm as condições da intuição para a mesma experiência. Elas também são, portanto, conceitos fundamentais para pensar objetos em geral para os fenômenos, e têm, assim, validade objetiva *a priori*', que é o que efetivamente queríamos saber.

A possibilidade, no entanto, e mesmo a necessidade dessas categorias, baseia-se na relação que a sensibilidade como um todo, e com ela também todos os fenômenos possíveis, mantêm com a apercepção originária, em que tudo tem de ser necessariamente conforme às condições da unidade completa da autoconsciência, i. e., estar sob as funções universais da síntese, mais especificamente da síntese segundo conceitos como a única em que a apercepção pode provar a sua completa e necessária-identidade *a priori*. Assim, o conceito de uma causa não é senão uma síntese segundo conceitos (daquilo que se segue na série temporal, juntamente com outros fenômenos), e sem tal unidade, que tem suas regras *a priori* e subordina a si os fenômenos, não se encontraria uma unidade completa, universal e, portanto, necessária da consciência no diverso das percepções. Estas, porém, também não pertenceriam a experiência alguma e, consequentemente, ficariam sem objeto e não seriam nada além de um jogo cego das representações, i. e., menos do que um sonho.

Todas as tentativas de derivar aqueles conceitos puros do entendimento da experiência, e de atribuir-lhes uma mera origem empírica, são, portanto, inteiramente vãs e dispensáveis. Não vou sequer considerar, por exemplo, que o conceito de uma causa traz consigo a marca da necessidade que nenhuma experiência pode dar, ainda que nos ensine, de fato, que algo se segue de maneira habitual a um fenômeno, mas não que teria de seguir-lhe necessariamente, nem que se poderia, *a priori* e com absoluta universalidade, deduzir dele, como uma condição, o resultado. Aquela regra empírica da associação, porém, que se tem sempre de assumir quando se diz que, na série sucessiva dos acontecimentos, tudo está de tal modo sob regras que nunca acontece algo que não seja antecedido por algo, a partir do qual ele sempre se segue: se ela é uma lei da natureza, pergunto eu, em que se baseia ela? E como é possível essa associação mesma? Na medida em que reside no objeto, o fundamento da possibilidade da associação do diverso se denomina afinidade do diverso. Eu pergunto, então, como é que vocês conseguem compreender a afinidade completa dos fenômenos (de modo que eles estejam sob regras constantes e tenham de submeter-se a elas)?

Segundo meus princípios, ela é perfeitamente compreensível. Todos os fenômenos possíveis pertencem, como representações, à inteira autoconsciência possível. Desta, porém, como uma representação transcendental, a identidade numérica é inteiramente inseparável e *a priori* certa, pois nada pode entrar no conhecimento sem passar por essa apercepção originária. Como essa identidade numérica, contudo, na medida em que precisa tornar-se conhecimento empírico, tem de entrar necessariamente na síntese de todo diverso dos fenômenos, então os fenômenos estão submetidos a condições *a priori* às quais a sua síntese (da apreensão) tem de ser inteiramente conforme. Agora, a representação de uma condição universal sob a qual pode ser posto um certo diverso (portanto de um mesmo e único modo) denomina-se uma regra e, se ele tem de ser assim posto, uma lei. Todos os fenômenos, portanto, estão em uma conexão completa segundo leis necessárias e, assim, em uma afinidade transcendental da qual a afinidade empírica é mera consequência.

Que a natureza se regule pelos nossos fundamentos subjetivos da apercepção, e mesmo que deva depender deles no que diz respeito à sua conformidade a leis, soa certamente sem sentido e bastante estranho. Caso se pondere, porém, que essa natureza não é nada, em si mesma, a não ser um conjunto de fenômenos, não portanto-uma coisa em si, mas apenas uma variedade de representações da mente, não é de se admirar que apenas na faculdade-raiz de todo o nosso conhecimento, qual seja, a apercepção transcendental, se possa vê-la naquela unidade graças à qual ela pode denominar-se objeto de toda experiência possível, i. e., natureza; e que justamente por isso nós também possamos conhecer essa unidade *a priori*, portanto também como necessária - algo de que teríamos de desistir caso ela fosse dada, em si, independentemente das primeiras fontes de nosso pensamento. Pois eu não saberia então de onde retirar a proposição sintética de tal unidade universal da natureza, já que em tal caso se teria de tomá-la emprestada dos objetos da própria natureza*. Como isto, porém, só poderia ocorrer empiricamente, eu não poderia extrair outra coisa daí senão uma unidade apenas contingente, a qual, no entanto, não alcança nem de longe a interconexão necessária que se denota quando se fala de natureza.

Terceira seção: Da relação do entendimento a objetos em geral e da possibilidade de conhecê-los *a priori*

Aquilo que apresentamos separada e isoladamente, na seção anterior, nós gostaríamos agora de apresentar unificada e concatenadamente. Há três fontes subjetivas de conhecimento em que se baseiam uma experiência em geral e o conhecimento dos objetos da mesma: sentido, imaginação e apercepção-, cada uma das quais podendo ser considerada empiricamente, ou seja, na aplicação a

fenômenos dados, mas todas elas constituindo também elementos ou fundamentos *a priori* que tornam possível esse uso empírico mesmo. O sentido pressupõe os fenômenos empiricamente na percepção, a imaginação os pressupõe na associação (e reprodução), e a apercepção na consciência empírica da identidade dessas representações reprodutivas com os fenômenos por meio dos quais elas foram dadas, portanto no reconhecimento.

O fundamento da percepção conjunta, porém, é constituído *a priori* pela intuição pura (e, em relação a ela como representação, a forma da intuição interna, o tempo); o da associação pela síntese pura da imaginação; e o da consciência empírica pela apercepção pura, i. e., pela identidade completa de si mesma em todas as representações possíveis.

Se quisermos, todavia, seguir o fundamento interno dessa conexão das representações até aquele ponto em que todas elas têm de convergir, de modo a obterem sobretudo a unidade do conhecimento para uma experiência possível, então devemos começar aqui pela apercepção pura. As representações não são nada para nós, e não nos dizem minimamente respeito, se não podem, quer entrando direta, quer indiretamente, ser captadas na consciência; e somente através disso é possível o conhecimento. Nós somos conscientes *a priori* da identidade completa de nós mesmos, em relação a todas as representações que possam pertencer algum dia a nosso conhecimento, como uma condição necessária da possibilidade de todas as representações (pois estas só representam algo em mim na medida em que pertençam a uma consciência juntamente com todas as outras, portanto na medida em que pelo menos possam ser assim conectadas). Este princípio é *a priori* seguro e pode ser denominado o princípio transcendental da unidade de todo diverso de nossas representações (portanto também na intuição). Como, no entanto, a unidade do diverso em um sujeito é sintética, a apercepção pura fornece um princípio da unidade sintética do diverso em toda intuição possível[79].

Essa unidade sintética, porém, pressupõe ou envolve uma síntese; e se no primeiro caso ela tem de ser necessária *a priori*, no último ela também tem de ser uma síntese *a priori*. A unidade transcendental da apercepção se refere à síntese pura da imaginação, portanto, como uma condição *a priori* da possibilidade de qualquer composição do diverso em um conhecimento. Somente a síntese produtiva da imaginação, contudo, pode ter lugar *a priori*-, pois a reprodutiva se baseia nas condições da experiência. Assim, o princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação, antes da apercepção, é o fundamento da possibilidade de todo conhecimento, em especial da experiência.

Agora, a síntese do diverso na imaginação só é denominada transcendental se, independentemente das intuições, não diz respeito a nada, *a priori*, senão à ligação do diverso; e a unidade dessa síntese se denomina transcendental quando é

representada como *a priori* necessária em relação à unidade originária da apercepção. E, como esta última constitui o fundamento da possibilidade de todos os conhecimentos, a unidade transcendental da síntese da imaginação é então a forma pura de todo conhecimento possível, através da qual, portanto, têm de ser representados *a priori* todos os objetos da experiência possível.

Em relação à síntese da imaginação, a unidade da apercepção é o entendimento-, e, em relação à síntese transcendental da imaginação, essa mesma unidade é o entendimento puro. Há no entendimento, portanto, conhecimentos puros *a priori* que contêm, no que diz respeito a todos os fenômenos possíveis, a unidade necessária da síntese pura da imaginação. Mas tais conhecimentos são as categorias, i. e., os conceitos puros do entendimento; logo, a capacidade do homem para o conhecimento empírico contém necessariamente um entendimento que se refere a todos os objetos dos sentidos, ainda que apenas por meio da intuição e da síntese dos mesmos pela imaginação - objetos sob os quais, portanto, situam-se todos os fenômenos enquanto dados para uma experiência possível. Como, então, essa referência dos fenômenos à experiência possível é também necessária (pois sem esta nós não obteríamos qualquer conhecimento por meio deles, nem teriam eles nada que ver conosco), segue-se que o entendimento puro é, por meio das categorias, um princípio formal e sintético de todas as experiências, e que os fenômenos têm uma *relação necessária ao entendimento*.

Buscaremos agora, começando de baixo para cima, i. e., a partir do empírico, chamar a atenção para a interconexão necessária entre o entendimento e os fenômenos. A primeira coisa que nos é dada é o fenômeno, que se denomina percepção quando ligado à consciência (sem a relação a uma consciência pelo menos possível, o fenômeno não poderia jamais tornar-se um objeto do conhecimento para nós, portanto não seria nada para nós e, como não tem nenhuma realidade objetiva em si mesmo e só existe no conhecimento, não seria nada de um modo geral). Uma vez, porém, que todo fenômeno contém um diverso e, portanto, as diferentes percepções, em si mesmas dispersas, encontram-se isoladas na mente, é necessária uma ligação das mesmas que não se daria nos próprios sentidos. Há em nós, portanto, uma faculdade ativa da síntese desse diverso, à qual denominamos imaginação e a cuja ação, exercida imediatamente nas percepções, eu denomino apreensão[80]. A imaginação deve, com efeito, colocar o diverso da intuição em uma imagem; antes disso, no entanto, ela tem de captar as impressões em sua atividade, i. e., apreendê-las.

É evidente, contudo, que mesmo essa apreensão do diverso não produziria por si mesma uma imagem, nem uma concatenação das impressões, se não houvesse um fundamento subjetivo para reconectar uma percepção, da qual a mente já passou para outra, à percepção subsequente e, assim, apresentar séries inteiras das mesmas,

i. e., uma faculdade reprodutiva da imaginação que, por seu turno, é também apenas empírica.

Caso, no entanto, as representações se reproduzissem umas às outras indistintamente, tal como casualmente se juntam, não se estabeleceria uma determinada interconexão entre elas, nem portanto um conhecimento, mas apenas um ajuntamento desordenado das mesmas. Sendo assim, a reprodução das mesmas tem de ter uma regra pela qual uma representação se liga, na imaginação, mais a esta do que àquela outra. Este fundamento subjetivo e empírico da reprodução segundo regras é denominado associação das representações.

Agora, se essa unidade da associação não tivesse também um fundamento objetivo, de modo que fosse impossível os fenômenos serem apreendidos de outro modo, pela. imaginação, a não ser sob a condição de uma unidade sintética possível dessa apreensão, então também seria inteiramente casual que os fenômenos entrassem em uma interconexão dos conhecimentos humanos. Pois, mesmo que tivéssemos a faculdade de associar percepções, permaneceria em si mesmo inteiramente indeterminado e fortuito se elas também seriam associáveis; e, caso não fossem, então seria possível uma variedade de percepções, e mesmo uma sensibilidade inteira, em que se poderia encontrar muito de consciência empírica em minha mente, mas de maneira separada e sem fazer parte de uma consciência de mim mesmo - o que, no entanto, é impossível. Pois somente por atribuir todas as percepções a uma consciência (da apercepção originária) posso eu dizer, em todas as percepções, que sou delas consciente. Tem de haver um fundamento objetivo, portanto, i. e., um tal que seja discernível *a priori*, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, no qual se baseie a possibilidade, e mesmo a necessidade, de uma lei que se estenda por todos os fenômenos e pela qual, com efeito, eles devem ser considerados, todos eles, como dados dos sentidos que são em si associáveis e submetidos a regras universais de uma conexão completa na reprodução. A este fundamento objetivo de toda associação dos fenômenos eu denomino afinidade dos mesmos. Não podemos encontrá-lo em parte alguma, contudo, a não ser no princípio da unidade da apercepção em relação a todos os conhecimentos que devem pertencer-me. Segundo este, todos os fenômenos, sem exceção, têm de chegar à mente, ou ser por ela apreendidos, de tal modo que concordem com a unidade da apercepção, o que seria impossível sem a unidade sintética em sua conexão - a qual, portanto, é também objetivamente necessária.

A unidade objetiva de toda consciência (empírica) em uma consciência (da apercepção originária) é, assim, a condição necessária até mesmo de toda percepção possível; e a afinidade de todos os fenômenos (próxima ou remota) é a consequência de uma síntese na imaginação que se funda *a priori* em regras.

A imaginação, portanto, é também a faculdade de uma síntese *a priori* graças à qual lhe damos o nome de imaginação produtiva; e na medida em que, com relação a todo diverso do fenômeno, ela só tenha por propósito a unidade necessária na síntese do mesmo, esta pode ser denominada a função transcendental da imaginação. É de estranhar, pois, mas também evidente pelo que foi dito, que somente por meio dessa função transcendental da imaginação sejam possíveis a afinidade mesma dos fenômenos, com ela a associação e, por fim, através desta, a reprodução segundo leis e, portanto, a própria experiência: pois sem ela os conceitos de objetos não convergiriam de modo algum em uma experiência.

Pois o eu estável e permanente (da apercepção pura) constitui o correlato de todas as nossas representações na medida em que seja simplesmente possível tornar-se consciente delas, e toda consciência pertence a uma apercepção pura, que a tudo engloba, do mesmo modo como toda intuição sensível, enquanto representação, pertence a uma intuição interna pura, qual seja, o tempo. Mas é justamente essa apercepção que tem de juntar-se à imaginação pura para tornar intelectual a sua função. Pois a síntese da imaginação, mesmo que exercida *a priori*, é sempre em si mesma sensível, já que só liga o diverso tal como ele aparece na intuição, como, por exemplo, a figura de um triângulo. Por meio da relação do diverso à unidade da apercepção, no entanto, podem ser produzidos conceitos que pertencem ao entendimento, ainda que apenas através da imaginação e em relação à intuição sensível.

Nós temos, portanto, como faculdade fundamental da alma humana, uma imaginação pura que está na base de todo conhecimento *a priori*. Por meio dela, nós ligamos o diverso da intuição, de um lado, com, de outro, a condição da unidade necessária da apercepção pura. Os dois polos opostos, quais sejam, a sensibilidade e o entendimento, têm de concatenar-se necessariamente por meio dessa função transcendental da imaginação: pois àquela, de outro modo, seriam dados fenômenos, mas não objetos de um conhecimento empírico, portanto nenhuma experiência. A verdadeira experiência, que consiste na apreensão, na associação (da reprodução) e, finalmente, no reconhecimento dos fenômenos, contém, no último e no mais elevado (dos elementos meramente empíricos da experiência), conceitos que tornam possível a unidade formal da experiência e, com ela, toda a validade objetiva (verdade) do conhecimento empírico. Tais fundamentos do reconhecimento do diverso, na medida em que só digam respeito à forma de uma experiência em geral, são justamente aquelas categorias. Nelas se fundam, portanto, toda unidade formal na síntese da imaginação e, por meio desta, também todo uso empírico das mesmas (no reconhecimento, na reprodução, na associação, na apreensão), descendo até os fenômenos, pois estes só podem pertencer ao conhecimento, e em geral à consciência, portanto a nós mesmos, através daqueles elementos.

Somos nós, portanto, que introduzimos nos fenômenos a ordem e a regularidade a que denominamos natureza, e não poderíamos encontrá-la neles se nós, ou a natureza de nossa mente, não a tivéssemos originariamente introduzido. Pois essa unidade da natureza deve ser uma unidade necessária, i. e., *a priori* certa, da conexão dos fenômenos. Como poderíamos nós, contudo, colocar uma unidade sintética *a priori* em operação, se os fundamentos subjetivos dessa unidade não estivessem contidos a-priori nas fontes cognitivas originárias de nossa mente, e se estas condições subjetivas não fossem ao mesmo tempo objetivamente válidas, constituindo os fundamentos da possibilidade de em geral conhecer um objeto na experiência?

Nós explicamos o entendimento, acima, de muitas maneiras: através de uma espontaneidade do conhecimento (por oposição à receptividade da sensibilidade), através de uma faculdade de pensar, ou também de uma faculdade dos conceitos, ou ainda dos juízos - explicações estas que, bem pesadas, reduzem-se a uma. Nós podemos, agora, caracterizá-lo como a faculdade das regras. Esta caracterização é mais frutífera e se aproxima mais do essencial. A sensibilidade nos dá formas (da intuição), o entendimento nos dá regras. Este está sempre ocupado em examinar os fenômenos com o intuito de encontrar-lhes alguma regra. Na medida em que são objetivas (e, portanto, necessariamente inerente§ ao conhecimento do objeto), as regras se denominam leis. Por mais que conheçamos muitas leis por meio da experiência, estas são apenas determinações singulares de leis ainda mais elevadas, dentre as quais as mais elevadas (sob as quais todas as demais se situam) se originam *a priori* do próprio entendimento e não são extraídas da experiência, mas antes fornecem aos fenômenos a sua conformidade a leis e, justamente por isso, têm de tornar a experiência possível. O entendimento, portanto, não é apenas uma faculdade de produzir leis por meio da comparação dos fenômenos: ele é a própria legislação para a natureza. Ou seja: sem o entendimento não haveria qualquer natureza, i. e., unidade sintética do diverso dos fenômenos segundo regras; pois os fenômenos não podem, como tais, ter lugar fora de nós, mas apenas existem em nossa sensibilidade. Esta, contudo, enquanto objeto do conhecimento em uma experiência, juntamente com tudo aquilo que possa conter, só é possível na unidade da apercepção. A unidade da apercepção, porém, é o fundamento transcendental da conformidade a leis de todos os fenômenos em uma experiência. E essa mesma unidade da apercepção é, em relação a um diverso das representações (que ela determina sob um único), a regra e a faculdade dessas regras do entendimento. Todos os fenômenos, pois, como experiências possíveis, repousam *a priori* no entendimento, e dele recebem sua possibilidade formal, do mesmo modo como, enquanto meras intuições, repousam na sensibilidade e, no que diz respeito à forma, somente através dela são possíveis.

Dizer, pois, que o entendimento é ele próprio a fonte das leis da natureza e, portanto, da unidade formal da natureza, pode soar bastante exagerado e absurdo, mas se trata ao mesmo tempo de uma afirmação correta e conforme ao objeto, qual seja, a experiência. Enquanto tais, as leis empíricas certamente não podem derivar sua origem do entendimento puro, do mesmo modo como a incomensurável diversidade dos fenômenos não pode ser inteiramente compreendida a partir da forma pura da intuição sensível. Todas as leis empíricas, contudo, são apenas determinações particulares das leis puras do entendimento, as únicas sob as quais, e segundo cuja norma, aquelas são simplesmente possíveis e os fenômenos assumem uma forma de lei, do mesmo modo como todos os fenômenos, independentemente da variedade de suas formas empíricas, têm de ser sempre conformes às condições da forma pura da sensibilidade.

Nas categorias, portanto, o entendimento puro é a lei da unidade sintética de todos os fenômenos e, assim, torna a experiência possível, primeira e originariamente, no que diz respeito à sua forma. Nós não tínhamos de conseguir mais, todavia, na dedução transcendental das categorias, do que essa relação do entendimento à sensibilidade e, por meio dela, a todos os objetos da experiência, portanto [não mais] do que tornar compreensível a validade objetiva de seus conceitos puros *a priori* e, desse modo, estabelecer firmemente a sua origem e verdade.

Representação sumária da correção e única possibilidade dessa dedução dos conceitos puros do entendimento

Se os objetos com que lida nosso conhecimento fossem coisas em si mesmas, nós não poderíamos ter deles quaisquer conceitos *a priori*. Pois de onde deveríamos extraí-los? Se os extraíssemos do objeto (sem sequer investigar como este poderia tornar-se conhecido para nós), nossos conceitos seriam meramente empíricos, e não *a priori*. Se os extraíssemos de nós mesmos, aquilo que está apenas em nós não poderia determinar a constituição de um objeto diferente de nossas representações, i. e., não poderia ser uma razão pela qual devesse existir uma coisa que corresponde a algo que temos no pensamento, em vez de estas representações serem todas vazias. Se, pelo contrário, nós só temos de lidar com fenômenos por toda parte, então é não apenas possível, mas também necessário, que certos conceitos antecedam *a priori* o conhecimento empírico dos objetos. Pois, como fenômenos, eles constituem um objeto que está apenas em nós, na medida em que uma mera modificação de nossa sensibilidade fora de nós não pode absolutamente ser encontrada. E essa representação mesma, segundo a qual todos esses fenômenos, portanto todos os objetos com que podemos ocupar-nos, estão inteiramente em mim, i. e., são determinações de meu eu idêntico, exprime assim, como necessária, uma identidade completa dos mesmos em uma única apercepção. Nessa unidade da consciência

possível, porém, repousa também a forma de todo conhecimento dos objetos (pela qual o diverso é pensado como pertencente a um objeto (Einem Object))[81]. Assim, o modo como o diverso da representação possível (intuição) pertence a uma consciência antecede, como forma intelectual do objeto, todo conhecimento do mesmo e, de fato, constitui por si mesmo, *a priori*, um conhecimento formal de iodos os objetos em geral, na medida em que estes são pensados (categorias). A síntese dos mesmos através da imaginação pura e a unidade de todas as representações, em relação à apercepção originária, antecedem todo conhecimento empírico. Os conceitos puros do entendimento só são *a priori* possíveis, portanto, e mesmo necessários em relação à experiência, porque nosso conhecimento lida apenas com fenômenos, cuja possibilidade reside em nós mesmos, cuja conexão e unidade (na representação de um objeto) se encontram apenas em nós, e que, assim, antecedem toda experiência e, no que diz respeito à forma, têm também de torná-la primeiramente possível. E foi a partir desse fundamento, o único possível dentre todos, que se conduziu também a nossa dedução das categorias.

SEGUNDO LIVRO: A ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS

A lógica geral está edificada sobre um plano que corresponde perfeitamente à divisão das faculdades superiores do conhecimento. Estas são: o entendimento, a faculdade de julgar e a razão. Em sua analítica, portanto, aquela *doutrina* lida com conceitos, juízos e inferências em conformidade com as funções e a ordem daquelas capacidades mentais que, em geral, se compreendem sob a ampla denominação de entendimento em geral

Como a referida lógica, meramente formal, abstrai de todo conteúdo do conhecimento (seja este puro ou empírico) e se ocupa apenas com a forma do pensamento em geral (do conhecimento discursivo), ela pode conter em sua parte analítica também o cânone para a razão, cuja forma tem uma prescrição segura que pode ser discernida *a priori* através da mera decomposição das ações da razão em seus momentos, sem levar-se em consideração a natureza particular do conhecimento utilizado.

Por ser limitada a um conteúdo determinado, qual seja, apenas os conhecimentos puros *a priori*, a lógica transcendental não pode imitar a lógica geral nessa divisão. Pois se faz evidente que o uso transcendental da razão não é de modo algum objetivamente válido e, portanto, não pertence à lógica da verdade, i. e., à analítica, mas exige antes, como lógica da ilusão, uma parte especial do edifício *doutrina*l escolástico, a qual tem por nome dialética transcendental.

Assim, o entendimento e a faculdade de julgar têm o cânone do seu uso objetivamente válido, portanto verdadeiro, na lógica transcendental, e pertencem, portanto, à sua parte analítica. Mas a razão, em suas tentativas de produzir algo *a priori* sobre objetos, e estender o conhecimento para além dos limites da experiência possível, é inteiramente dialética, e suas afirmações ilusórias não se adequam a um cânone, que é, no entanto, o que analítica deve conter. -

A analítica dos princípios será, portanto, tão somente um cânone para a faculdade de julgar, um cânone que a ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos puros do entendimento, os quais contêm a condição para regras *a priori*. Por essa razão, eu me servirei da denominação *doutrina* da faculdade de julgar ao tomar como tema os verdadeiros princípios do entendimento, de modo a caracterizar esse empreendimento com maior precisão.

Introdução: Da faculdade transcendental de julgar em geral «•

Se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, a faculdade de julgar é, então, a faculdade de subsumir sob regras, i. e., de distinguir se algo está sob uma dada regra (casus datae legis) ou não. A lógica geral não contém qualquer prescrição para a faculdade de julgar, nem poderia contê-la. Como ela abstrai de todo conteúdo do conhecimento, não lhe resta nada, portanto, senão a tarefa de dividir analiticamente a mera forma do conhecimento em conceitos, juízos e inferências e, assim, estabelecer regras formais para todo uso do entendimento. Agora, se ela pretendesse mostrar em termos gerais como se deve subsumir sob tais regras, i. e., distinguir se algo está sob elas ou não, isso não poderia, por seu turno, ocorrer de outro modo senão por meio de uma regra. Justamente por ser uma regra, contudo, esta última exige novamente uma instrução da faculdade de julgar; e assim se mostra que, embora o entendimento possa ser ensinado e abastecido por meio de regras, a faculdade de julgar é um talento especial que certamente não pode ser ensinado, mas tem de ser exercitado. Este é, por isso, também o que há de específico na chamada inteligência inata, cuja falta não pode ser suprida por escola alguma; pois, ainda que esta possa encher um entendimento limitado de regras, emprestadas ao discernimento de outrem, e como que enxertá-las nele, a faculdade de servir-se corretamente delas tem de pertencer ao próprio aluno, e nenhuma regra que se lhe prescrevesse com esse objetivo estaria garantida, na falta de tal dom natural, contra

um mau uso[82]. Um médico, pois, ou um juiz, ou um estudioso da política, podem ter regras de patologia, regras jurídicas ou políticas na cabeça, até o grau em que possam tornar-se professores rigorosos no assunto; mas podem facilmente perder-se na aplicação das mesmas, seja porque lhes falta algo na faculdade natural de julgar (mesmo não lhes faltando no entendimento), sendo-lhes até possível compreender o universal *in* abstracto, mas não distinguir se um caso se subsume sob ele *in* concreto; seja porque não tenham sido ensinados, através de exemplos e atividades concretas, a utilizar esse juízo. Esta é, aliás, a única e grande utilidade dos exemplos: aguçar a faculdade de julgar. Pois, no que diz respeito à correção e precisão da compreensão intelectual, eles mais comumente a prejudicam, já que apenas esporadicamente preenchem de maneira adequada a condição da regra (como casus *in* terminis) e, além disso, enfraquecem com frequência aquele esforço do entendimento para, independentemente das circunstâncias particulares da experiência, compreender as regras em sua universalidade e suficiência, e, por fim, habituam-no a utilizar estas últimas mais como formas do que como princípios. Os exemplos são, assim, a muleta da faculdade de julgar, algo de que não pode prescindir quem é carente daquele talento natural.

Se a lógica geral não pode, pois, fornecer prescrições à faculdade de julgar, ocorre algo inteiramente diverso com a transcendental, a tal ponto que parece ser uma de suas tarefas mais próprias a de corrigir e assegurar a faculdade de julgar, no uso do entendimento puro, por meio de determinadas regras. Afinal, se para proporcionar ao entendimento uma ampliação no campo dos conhecimentos puros *a priori*, portanto na qualidade de uma *doutrina*, a filosofia parece não apenas desnecessária, como também bastante inapropriada - já que nas tentativas até aqui realizadas não se conquistou aí nenhum terreno -, exige-se dela como crítica, contudo (ainda que sua utilidade seja então meramente negativa), com toda a sua perspicácia e capacidade demonstrativa, evitar os equívocos da faculdade de julgar (lapsus judicii) no uso dos poucos conceitos puros do entendimento-que possuímos.

É próprio à *filosofia transcendental*, no entanto, que ela possa, independentemente da regra (ou, melhor, da condição universal para as regras) que é dada no conceito puro do entendimento, indicar *a priori* também o caso a que ela deve aplicar-se. A razão do privilégio que ela tem nesse ponto, em relação a todas as demais ciências didáticas (excetuada a matemática), repousa justamente no seguinte: ela lida com conceitos que devem referir-se *a priori* a seus objetos e, portanto, não podem ter sua validade objetiva estabelecida *a posteriori*-, pois, embora isso pudesse manter intacta a dignidade dos mesmos, ela tem também de estabelecer, com características ao mesmo tempo gerais e suficientes, ^s condições sob as quais os objetos podem ser dados em concordância com tais conceitos; caso contrário, estes ficariam sem qualquer conteúdo e seriam meras formas lógicas, e não conceitos puros do entendimento.

Esta *doutrina* transcendental do juízo conterá então dois capítulos: um primeiro que trata da única condição sensível sob a qual os conceitos puros do entendimento podem ser utilizados; e um segundo que trata dos juízos sintéticos que, sob tais condições, originam-se *a priori* dos conceitos puros do entendimento e constituem o fundamento *a priori* de todos os demais conhecimentos, i. e., [uma parte que trata] dos princípios do entendimento puro.

Primeiro capítulo: Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento

Em todas as subsunções de um objeto sob um conceito, a representação do primeiro tem de ser homogênea com o último, i. e., o conceito tem de conter aquilo que é representado no objeto a ser sob ele subsumido, pois é justamente isto que significa a expressão: “um objeto está contido sob um conceito”. Assim, o conceito empírico de um prato tem homogeneidade com aquele de um círculo geométrico puro porque a circularidade pensada no primeiro pode ser intuída no último.

Ocorre que os conceitos puros do entendimento são inteiramente heterogêneos em relação às intuições empíricas (e mesmo sensíveis em geral) e não podem ser encontrados jamais em uma intuição. Como é possível, então, a subsunção dos últimos sob os primeiros, portanto a aplicação das categorias aos fenômenos, se ninguém diria delas, por exemplo, da causalidade, que ela também poderia ser intuída através dos sentidos e estaria contida no fenômeno? Esta tão natural e importante questão é, de fato, a razão pela qual se faz necessária uma *doutrina* transcendental da faculdade de julgar, no sentido de mostrar a possibilidade de conceitos puros do entendimento serem aplicados a fenômenos em geral. Em todas as demais ciências, em que os conceitos pelos quais o objeto é em geral pensado não são tão diversos e heterogêneos em relação àqueles que o apresentam *in* concreto, tal como é dado, é desnecessário fornecer uma explicação específica quanto à aplicação dos primeiros aos últimos.

É evidente, pois, que tem de haver um terceiro elemento que seja homogêneo com as categorias, de um lado, e com os fenômenos, de outro, e que torne possível a aplicação das primeiras aos últimos. Esta representação mediadora tem de ser pura (sem nenhum elemento empírico) e, ao mesmo tempo, por um lado intelectual, por outro sensível. Tal representação é o esquema transcendental.

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, portanto da conexão de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Uma determinação transcendental do tempo, no entanto, só é homogênea com a

categoria (que constitui a unidade da mesma) na medida em que seja universal e se baseie em uma regra *a priori*. De outro lado, porém, ela só é homogênea com o fenômeno na medida em que o tempo esteja contido em cada representação empírica do diverso. Uma aplicação da categoria a fenômenos será possível, portanto, através da determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, faz a mediação na subsunção dos últimos sob a primeira.

Segundo aquilo que foi mostrado na "Dedução das categorias", é de esperar-se que ninguém fique em dúvida ao decidir-se sobre a questão: se esses conceitos puros do entendimento são de uso meramente empírico, ou também de uso transcendental? Isto é: se apenas se referem *a priori* a fenômenos, como condições de uma experiência possível, ou se, como condições de possibilidade das coisas em geral, também podem ser estendidos a objetos em si mesmos (sem qualquer restrição a nossa sensibilidade)? Pois vimos ali que os conceitos são impossíveis, e não podem ter significado algum, se nenhum objeto é dado quer a eles mesmos, quer pelo menos aos elementos de que são constituídos; e que, portanto, eles não podem chegar às coisas em si (independentemente de se e como estas poderiam ser-nos dadas); vimos ainda que o único modo pelo qual os objetos podem ser-nos dados é a modificação de nossa sensibilidade; e, finalmente, que os conceitos puros *a priori* têm de conter *a priori*, além da função do entendimento na categoria, também as condições formais da sensibilidade (em particular do sentido interno), as quais contêm as únicas condições universais sob as quais a categoria pode aplicar-se a um objeto qualquer. Nós denominaremos a esta condição formal e pura da sensibilidade, à qual o conceito do entendimento está restrito em seu uso, o esquema desse conceito, e ao procedimento do entendimento com esses esquemas denominaremos o esquematismo do entendimento puro.

Em si mesmo, o esquema é a cada vez um mero produto da imaginação; uma vez, porém, que a síntese da última não visa nenhuma intuição singular, mas apenas a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema tem então de diferenciar-se da imagem. Se, pois, eu disponho cinco pontos um após o outro (.....), isto é uma imagem do número cinco. Se, pelo contrário, apenas penso um número em geral, seja ele cinco ou cem, este pensamento é mais a representação de um método para representar um certo conceito em uma imagem, segundo uma quantidade (por exemplo, mil), do que essa imagem mesma, que neste último caso eu teria grande dificuldade de examinar e comparar com o conceito. A esta representação, pois, de um procedimento universal da imaginação para fornecer a um conceito a sua imagem, eu denomino o esquema desse conceito.

Na verdade, o que constitui o fundamento de nossos conceitos sensíveis puros não são as imagens dos objetos, mas sim os esquemas. Nenhuma imagem seria jamais adequada, de fato, ao conceito de um triângulo em geral. Pois ela não alcançaria a universalidade do conceito, que faz com que ele valha para todos, sejam

eles retângulos, oblíquos etc., mas estaria sempre limitada a uma parte dessas esferas. O esquema do triângulo não pode existir senão no pensamento, e significa uma regra da síntese da imaginação em relação a figuras puras no espaço. Um objeto da experiência ou uma imagem do mesmo alcançam ainda menos o conceito empírico, que antes se refere sempre ao esquema da imaginação, imediatamente, como uma regra da determinação de nossa intuição segundo um certo conceito universal. O conceito de cachorro significa uma regra segundo a qual a minha imaginação pode traçar a figura de um animal quadrúpede em geral, sem estar limitada a uma única figura singular, oferecida a mim pela experiência, ou mesmo a uma imagem possível qualquer, que eu possa apresentar *in* concreto. Este esquematismo de nosso entendimento, em relação aos fenômenos e sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujas verdadeiras operações dificilmente conseguiremos decifrar na natureza, de modo a tê-las descobertas diante de nossos olhos. O máximo que podemos dizer é que a imagem é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva, e que o esquema dos conceitos sensíveis (como das figuras no espaço) é um produto e como que um monograma da imaginação pura *a priori*, por meio do qual e segundo o qual as imagens se tornam primeiramente possíveis, embora tenham sempre de conectar-se ao conceito somente por meio do esquema que designam, não sendo nunca, em si mesmas, inteiramente congruentes com ele. O esquema de um conceito puro do entendimento, pelo contrário, é algo que não pode ser trazido a uma imagem; ele é apenas a síntese pura, de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral, que a categoria expressa, e é um produto transcendental da imaginação que diz respeito à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (no tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas deviam ser concatenadas *a priori* em um conceito de acordo com a unidade da apercepção.

Sem determo-nos em uma seca e entediante decomposição daquilo que é exigido para os esquemas transcendentais de conceitos puros do entendimento em geral, preferimos apresentá-los segundo a ordem das categorias e em conexão com estas.

A imagem pura de todas as quantidades (quantorum) do sentido externo é o espaço, e a de todos os objetos dos sentidos em geral é o tempo. O esquema puro da quantidade, porém, como um conceito do entendimento, é o número, uma representação que reúne a adição sucessiva de um a um (homogêneos). O número não é senão, pois, a unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo fato de que eu produzo o próprio tempo na apreensão da intuição.

No conceito puro do entendimento, a realidade é aquilo que corresponde a uma sensação em geral, aquilo, portanto, cujo conceito apresenta em si mesmo um ser (no tempo); a negação é aquilo cujo conceito representa um não ser (no tempo). A

oposição de ambos ocorre, portanto, na diferença do mesmo tempo, como um tempo pleno ou vazio. Como o tempo é tão somente a forma da intuição, portanto dos objetos como fenômenos, aquilo que nestes corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objetos como coisas em si (a coisidade, a realidade). Agora, cada sensação tem um grau ou quantidade pelo qual ela pode, em relação à mesma representação de um objeto, preencher mais ou menos o mesmo tempo, i. e., o sentido interno, até chegar ao nada (= O = negatio). Por conseguinte, há uma relação e uma interconexão, ou antes uma passagem da realidade à negação, que torna cada realidade representável como um quantum; e o esquema de uma realidade, como a quantidade de algo, na medida em que preenche o tempo, é justamente essa produção contínua e estável da mesma no tempo, à medida que se desça, no tempo, da sensação que tem um certo grau até o desaparecimento da mesma, ou que se ascenda, gradativamente, da negação a uma quantidade da mesma.

O esquema da substância é a permanência do real no tempo, i. e., a representação do mesmo como um substrato da determinação empírica do tempo em geral, que permanece enquanto todo o resto muda. (O tempo não passa; a existência do modificável é que passa no tempo. Ao tempo, portanto, que é ele mesmo imutável e permanente, corresponde, no fenômeno, o imutável na existência, i. e., a substância; e somente nela podem a sucessão e a simultaneidade dos fenômenos ser determinadas segundo o tempo.)

O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, ao qual, uma vez posto ele ao acaso, sempre se segue algo. Ele permanece na sucessão do diverso, assim, na medida em que está submetido a uma regra.

O esquema da comunidade (reciprocidade), ou da causalidade recíproca das substâncias relativamente a seus acidentes, é a simultaneidade das determinações de uma com as da outra segundo uma regra universal.

O esquema da possibilidade é a concordância da síntese de diferentes representações com as condições do tempo em geral (por exemplo, que os opostos, em uma coisa, não podem ser simultâneos, mas apenas sucessivos), portanto a determinação da representação de uma coisa em um dado tempo.

O esquema da realidade é a existência em um determinado tempo.

O esquema da necessidade é a existência de um objeto em qualquer tempo.

Vê-se então, a partir de tudo isso, que o esquema de cada categoria contém, e torna representável: no caso da quantidade, a produção (síntese) do próprio tempo na apreensão sucessiva de um objeto; no caso da qualidade, a síntese da sensação (percepção) com a representação do tempo, ou o preenchimento do tempo; no caso da relação, a ligação das percepções entre si em qualquer tempo (i. e., segundo uma

regra da determinação do tempo); no caso, por fim, da modalidade, o próprio tempo como correlato da determinação de um objeto, no sentido de saber se e como ele pertence ao tempo. Os esquemas, portanto, não são senão determinações *a priori* do tempo segundo regras, e estas valem, conforme a ordem das categorias, para a sequência do tempo, o conteúdo do tempo, a ordem do tempo e, finalmente, o conjunto completo do tempo, sempre no que diz respeito a todos os objetos possíveis.

Fica claro, então, que o esquematismo do entendimento, através da síntese transcendental da imaginação, não diz respeito a nada senão à unidade do diverso da intuição no sentido interno e, portanto, indiretamente, à unidade da apercepção como função que corresponde ao sentido interno (a uma receptividade). Assim, os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para fornecer a estes uma referência a objetos, portanto um significado, e as categorias, por conseguinte, não têm nenhum uso, no fim das contas, a não ser um uso empírico possível, já que servem apenas para, por meio dos fundamentos de uma unidade necessária *a priori* (devido à unificação necessária de toda consciência em uma apercepção originária), submeter os fenômenos a regras gerais da síntese e, assim, torná-los aptos a uma conexão completa em uma experiência.

Todos os nossos conhecimentos, porém, repousam no conjunto de toda experiência possível, e a verdade transcendental, que antecede e torna possível toda verdade-empírica, consistem na referência universal a essa experiência possível.

Também salta aos olhos, contudo, que, embora os esquemas da sensibilidade, antes de mais nada, realizem as categorias, eles ao mesmo tempo também restringem as mesmas, i. e., as limitam a condições que estão fora do entendimento (a saber, na sensibilidade). O esquema, portanto, é tão somente o fenômeno (Phánomenon) ou o conceito sensível de um objeto em concordância com a categoria (numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon - aeternitas necessitas phaenomenon etc.). Se, agora, deixarmos de lado uma condição restritiva, nós aparentemente ampliamos o antes limitado conceito; em seu significado puro, as categorias deveriam valer então, independentemente de quaisquer condições da sensibilidade, para as coisas em geral tal como elas são, e não, como quando seus esquemas as representam, apenas tal como aparecem-, as categorias teriam, portanto, um significado independente de todos os esquemas e muito mais amplo. Mesmo após a abstração de todas as condições sensíveis, permanece de fato um significado para os conceitos puros do entendimento, mas é o significado apenas lógico da mera unidade das representações, às quais não pode ser dado nenhum objeto, nem portanto qualquer significado, tal como lhes daria o conceito de um objeto. Assim, por exemplo, a substância não significaria mais, caso se afastasse a determinação sensível da permanência, do que um algo que pode ser pensado como

sujeito (sem ser um predicada de outro algo). E dessa representação não posso extrair nada, já que ela não me mostra quais as determinações possuídas por uma coisa que deva valer como tal sujeito primeiro. Sem os esquemas, portanto, as categorias são apenas funções para conceitos do entendimento, e não representam qualquer objeto. Este significado lhes vem da sensibilidade, que realiza o entendimento na medida em que ao mesmo tempo o restringe.

Segundo capítulo: Sistema de todos os princípios do entendimento puro

No último capítulo, nós abordamos a faculdade transcendental de julgar apenas segundo as únicas condições universais sob as quais ela é apta a utilizar os conceitos puros do entendimento em juízos sintéticos. Agora trataremos de apresentar, em uma ligação sistemática, os juízos que, sob tais precauções críticas, o entendimento efetivamente produz *a priori*. Para isso, sem dúvida, nossa tábua de categorias deve fornecer um critério natural e seguro. Pois é justamente a referência destas à experiência possível que tem de constituir todos os conhecimentos puros do entendimento, e é graças à sua relação com a sensibilidade em geral que serão estabelecidos em um sistema, de maneira completa, todos os princípios transcendentais do uso do entendimento.

Os princípios *a priori* recebem este nome não apenas porque contêm em si os fundamentos de outros juízos, mas também porque eles mesmos não são fundados em conhecimentos mais elevados ou mais gerais. Esta propriedade, no entanto, não os exime inteiramente de uma prova. Pois, embora esta não possa ser conduzida objetivamente, mas sirva antes de fundamento a todo conhecimento de seu objeto, isto não implica que não seja possível, ou mesmo necessário, produzir uma prova a partir das fontes subjetivas da possibilidade de um conhecimento do objeto em geral, pois do contrário o princípio traria consigo a maior suspeita de ser uma mera afirmação enganosa.

Em segundo lugar, nos limitaremos apenas àqueles princípios que se referem às categorias. Os princípios da estética transcendental, portanto, segundo os quais o espaço e o tempo são as condições de possibilidade das coisas como fenômenos, bem como as restrições desses princípios, a saber, que eles não podem ser referidos às coisas em si mesmas, não pertencem ao campo traçado para a nossa investigação. Os princípios da matemática, do mesmo modo, não constituem uma parte desse sistema, pois são derivados apenas da intuição, e não dos conceitos puros do entendimento; a possibilidade dos mesmos, contudo, na medida em que também são juízos sintéticos *a priori*, têm aqui um lugar necessário - não, de fato, para que sua correção e certeza apodítica sejam provadas, mas apenas para que a possibilidade de tais conceitos evidentes *a priori* seja deduzida e tornada compreensível.

Nós teremos, contudo, de falar também do princípio dos juízos analíticos, e isto, de fato, por oposição ao dos sintéticos, de que efetivamente nos ocupamos, pois é justamente essa contraposição que livra a teoria dos últimos de toda incompreensão, e a torna clara em sua verdadeira natureza.

Primeira seção: Do princípio supremo de todos os juízos analíticos

Qualquer que seja o conteúdo de nosso conhecimento, e como quer que ele se refira ao objeto, a condição universal de todos os nossos juízos em geral, ainda que negativa, é a de que eles não se contradigam a si mesmos, pois do contrário eles não seriam nada em si mesmos (mesmo sem levar em conta o objeto). Mesmo, porém, que não haja qualquer contradição em nosso juízo, ele ainda assim pode ligar os conceitos de um modo não correspondente ao objeto, ou mesmo sem que nos seja dado qualquer fundamento, quer *a priori* ou *a posteriori*, que legitimasse tal juízo. Um juízo pode, portanto, mesmo naquilo em que esteja livre de contradição interna, ser falso ou sem fundamento.

Denomina-se princípio de contradição, pois, à proposição “nenhum predicado que contradiga uma coisa pode aderir a ela”, e se trata de um critério universal, ainda que negativo, de toda verdade. Também por isso, porém, pertence apenas à lógica, já que vale para os conhecimentos apenas enquanto conhecimentos, independentemente de seu conteúdo, e diz que a contradição os suprime e aniquila inteiramente.

Pode-se, contudo, fazer também um uso positivo do mesmo, i. e., não apenas excluir [conhecimentos] por falsidade ou erro (por incorrerem em contradição), mas também conhecer a verdade. Pois se o juízo é analítico, seja negativo ou afirmativo, sua verdade tem de poder ser sempre suficientemente conhecida a partir do princípio de contradição. Afinal, enquanto o contrário daquilo que já reside como conceito no conhecimento do objeto pode ser sempre corretamente negado, o conceito mesmo tem de ser necessariamente afirmado dele, pois o oposto do mesmo contradiria o objeto.

Nós temos, portanto, de reconhecer a validade do princípio de contradição também como o princípio universal e suficiente de todo conhecimento analítico-, mas ele não é mais, mesmo no que diz respeito a seu renome e utilidade, do que um critério suficiente da verdade. Pois que nenhum conhecimento possa contradizer-lhe sem negar-se a si mesmo é algo que certamente faz desse princípio uma conditio sine qua non, mas não um fundamento de determinação da verdade de nosso conhecimento. Como, em todo caso, nós só temos de tratar da parte sintética de nosso conhecimento, seremos sempre cautelosos para nunca infringir esse inviolável princípio, mas nunca poderemos esperar dele qualquer esclarecimento acerca da verdade desse tipo de conhecimento.

Mas há uma fórmula desse princípio, tão famoso apesar de vazio de conteúdo e meramente formal, que contém uma síntese que, por falta de cuidado e de maneira inteiramente desnecessária, nele se imiscuiu. Ela diz: “é impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo". Além de a certeza apodítica, que se poderia compreender por si mesma a partir do princípio, ser aí acrescida de maneira supérflua (através da palavra “impossível”), a proposição é afetada pela condição do tempo e diz algo como: “uma coisa = A, que é algo = B, não pode, ao mesmo tempo, ser não B; mas ambos (tanto B como não B) podem perfeitamente acontecer, desde que um após o outro”. Por exemplo: um homem jovem não pode ser ao mesmo tempo velho, mas pode perfeitamente ser jovem em um momento, e em outro não jovem, i. e., velho. Ocorre que o princípio de contradição, como um princípio meramente lógico, não pode limitar o seu enunciado às relações de tempo, e por isso tal fórmula é inteiramente contrária ao propósito do mesmo. O mal-entendido decorre basicamente do seguinte: começa-se por separar o predicado de uma coisa de seu conceito, e em seguida se conecta a esse predicado o seu oposto, o qual nunca entra em contradição com o sujeito, mas apenas com o seu predicado, que fora ligado a ele sinteticamente, e isto apenas quando o primeiro e o segundo predicados são postos simultaneamente. Se digo que um homem inculto é não culto, tem de estar presente a condição “ao mesmo tempo”; pois quem é inculto em um dado momento pode perfeitamente tornar-se culto em outro. Se digo, porém, que nenhum homem inculto é culto, então a proposição é analítica, pois a característica (da incultura) constitui desde logo o conceito do sujeito; e a proposição negativa decorre imediatamente do princípio de contradição, sem que a condição “ao mesmo tempo” tenha de apresentar-se. Esta é a razão, pois, pela qual mudei tanto a formulação do mesmo, mais acima, de modo que a natureza de uma proposição analítica fosse claramente expressa. Também

Segunda seção: Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos

A explicação da possibilidade dos juízos sintéticos é uma tarefa com que a lógica geral não tem nada de preocupar-se, e não precisa sequer conhecer o seu nome. Em uma lógica transcendental, no entanto, ela é o assunto mais importante de todos, se não o único, como ocorre quando se discute a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, ou as condições e o alcance de sua validade. Pois com o término de tal tarefa ela pode considerar-se inteiramente satisfeita quanto a seu fim, qual seja, a determinação do alcance e dos limites do entendimento puro.

No juízo analítico eu permaneço no conceito dado, para produzir algo a partir dele. Se ele é afirmativo, apenas atribuo a esse conceito o que já era nele pensado; se é negativo, apenas deduzo dele o seu oposto. Nos juízos sintéticos, porém, devo sair do conceito dado para considerar, em relação com ele, algo inteiramente diverso do que era nele pensado; uma relação, portanto, que não é nem de identidade nem

de contradição, e na qual não pode ser observada nem a verdade nem a falsidade do juízo em si mesmo.

Admitido, pois, que se tem de sair de um conceito para compará-lo sinteticamente com algo diverso, então é necessário um terceiro sem o qual não poderia engendrar-se a síntese de dois conceitos. Mas o que é esse terceiro, que funciona como médium de todos os juízos sintéticos? Ele é apenas o conjunto completo em que estão contidas todas as nossas representações, a saber, o sentido interno e a forma *a priori* do mesmo, o tempo. A síntese das representações se baseia na imaginação, mas a unidade sintética das mesmas (requerida para o juízo) se baseia na unidade da apercepção. Aqui, portanto, tem de ser investigada a possibilidade dos juízos sintéticos e, como todos os três contêm as fontes das representações *a priori*, também a possibilidade dos juízos sintéticos puros; na verdade, eles serão mesmo necessários, por esses motivos, caso se deva produzir um conhecimento de objetos que se baseia unicamente na síntese das representações.

Se um conhecimento deve ter realidade objetiva, i. e., referir-se a um objeto e ter significado e sentido no mesmo, então o objeto tem de ser dado de algum modo. Sem isso, os conceitos são vazios e, por mais que se tenha pensado algo com eles, na verdade não se conheceu nada através desse pensamento, mas apenas se jogou com representações. Caso o objeto não signifique algo apenas mediatamente, mas seja apresentado imediatamente na intuição, dar um objeto não é outra coisa senão relacionar a sua representação à experiência (seja esta real ou possível). Mesmo os conceitos de espaço e de tempo, por mais purificados que sejam de todo elemento empírico, e por mais certo que seja o fato de eles serem representados inteiramente *a priori* na mente, eles ainda assim careceriam de toda realidade objetiva, e seriam sem sentido e sem significado, se não fosse mostrado o seu uso necessário nos objetos da experiência. Mesmo a sua representação não passa de um mero esquema, o qual se refere sempre à imaginação reprodutiva que, por seu turno, convoca os objetos da experiência sem os quais eles não teriam significado; e assim ocorre com todos os conceitos indistintamente.

É a possibilidade da experiência, portanto, que fornece realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos *a priori*. A experiência, porém, baseia-se na unidade sintética dos fenômenos, i. e., em uma síntese, segundo conceitos, dos objetos dos fenômenos em geral, uma síntese sem a qual ela não seria jamais conhecimento, mas uma rapsódia de percepções que não se juntariam jamais em um contexto segundo regras de uma (possível) consciência integralmente conectada, nem portanto em uma unidade transcendental e necessária da apercepção. A experiência tem por fundamento, assim, princípios *a priori* relativos à sua forma, quais sejam, regras universais da unidade na síntese dos fenômenos que, enquanto condições necessárias, podem ter sua realidade objetiva mostrada a todo tempo na experiência, ou mesmo na possibilidade desta. Para além dessa referência, porém, as proposições

sintéticas *a priori* são inteiramente impossíveis, pois não têm nenhum terceiro, i. e., nenhum objeto em que a unidade sintética de seus conceitos pudesse explicitar sua realidade objetiva.

Como a experiência, pois, enquanto síntese empírica, é a única forma de conhecimento, em sua possibilidade, que dá realidade a todas as demais sínteses, também estas, como conhecimentos *a priori*, só têm verdade (concordância com o objeto) na medida em que não contêm nada além do que é necessário para a unidade sintética da experiência em geral.

Assim, o princípio supremo de todos os juízos sintéticos *a priori* é: "todo objeto está subordinado às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição em uma experiência possível".

Os juízos sintéticos *a priori* são possíveis, desse modo, se relacionamos a um possível conhecimento empírico em geral as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a unidade necessária desta última em uma apercepção transcendental, e dizemos: "as condições de possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade dos objetos da experiência e, por isso, têm validade objetiva em um juízo sintético *a priori*.

Terceira seção: Representação sistemática de todos os princípios sintéticos do mesmo

Que em geral existam princípios é algo que só se pode atribuir ao entendimento puro, que é não apenas a faculdade das regras em relação a tudo que acontece, mas também a fonte dos princípios segundo os quais tudo (que pode apresentar-se a nós como objeto) se subordina necessariamente a regras, já que sem estas nunca se poderia atribuir aos fenômenos o conhecimento de um objeto a eles correspondente. Mesmo as leis da natureza, se consideradas como princípios do uso empírico do entendimento, trazem consigo também uma expressão da necessidade, portanto ao menos a suposição de uma determinação a partir de fundamentos que são válidos *a priori* e anteriormente a toda experiência. Todas as leis da natureza, porém, estão indistintamente sob princípios superiores do entendimento, pois só aplicam estes a casos particulares do fenômeno. Apenas estes princípios, portanto, fornecem o conceito que contém a condição e como que o exponente para uma regra em geral, enquanto que a experiência dá o caso que se subordina à regra.

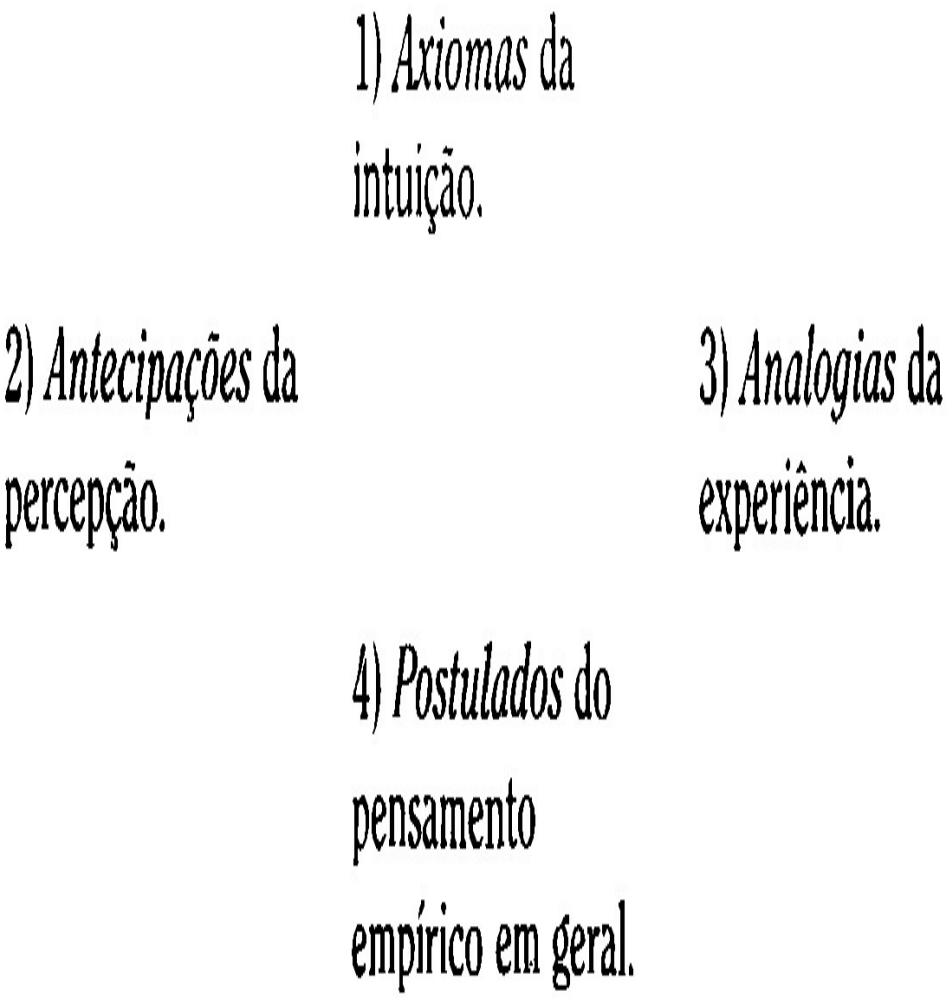
Não há qualquer perigo, pois, de que se tomem princípios meramente empíricos por princípios do entendimento puro ou vice-versa; pois a necessidade segundo conceitos, que distingue os últimos e cuja falta é facilmente perceptível nos primeiros (por mais universal que seja a sua validade), pode prevenir tranquilamente essa troca. Há princípios puros *a priori*, contudo, que eu não gostaria de atribuir propriamente ao entendimento puro, pois eles não são extraídos de conceitos puros,

mas sim de intuições puras (ainda que por meio do entendimento); o entendimento, porém, é a faculdade dos conceitos. A matemática tem princípios desse tipo, mas sua aplicação à experiência, portanto sua validade objetiva, e mesmo a possibilidade de tal conhecimento sintético *a priori* (a dedução do mesmo), baseiam-se sempre no entendimento puro.

Por isso não incluirei os princípios da matemática entre os meus princípios, mas apenas aqueles em que se fundam *a priori* a possibilidade e a validade objetiva dos mesmos e que, portanto, têm de ser vistos como princípio desses princípios[83] e vão dos conceitos para a intuição, mas não da intuição para os conceitos.

Na aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência possível, o uso de sua síntese é ou matemático ou dinâmico: pois em parte ela concerne apenas à intuição, em parte à existência de um fenômeno em geral. As condições *a priori* da intuição, no entanto, são sempre necessárias em relação a uma experiência possível, ao passo que aquelas da existência dos objetos de uma possível intuição empírica são em si contingentes. Por isso os princípios do uso matemático parecerão incondicionalmente necessários, i. e., apodíticos, enquanto que aqueles do uso dinâmico somente trarão consigo o caráter de uma necessidade *a priori* sob a condição do pensamento empírico em uma experiência, portanto apenas mediata e indiretamente, e por conseguinte não conterão (ainda que sem prejuízo de sua certeza universal na relação à experiência) a evidência imediata que é própria àqueles primeiros. Mas isto é algo que será melhor avaliado na conclusão deste sistema de princípios.

A tábua das categorias nos fornece a indicação natural para a tábua dos princípios, já que estes não são senão as regras do uso objetivo dos primeiros. Assim, todos os princípios do entendimento puro são:



Eu escolhi com cuidado essas denominações, de modo a evitar que passassem despercebidas as diferenças relativas à evidência e à utilização desses princípios. Mas logo se perceberá que, no que diz respeito tanto à evidência como à determinação *a priori* dos fenômenos segundo as categorias de quantidade e qualidade (caso se considere apenas a forma da última), os princípios destas categorias se diferenciam substancialmente dos outros dois na medida em que são capazes de uma certeza intuitiva, enquanto estes só o são de uma meramente discursiva, ainda que ambos sejam capazes de uma certeza completa. Por isso denominarei àqueles princípios matemáticos, e a estes, dinâmicos[84]. Logo se notará, contudo, que aqui não tenho tanto em vista os princípios da matemática em um caso e os da dinâmica (física) universal no outro, mas antes os do entendimento puro em relação com o sentido interno (sem diferenciar as representações aí dadas), a partir dos quais, pois, aqueles recebem todos a sua possibilidade. Eu assim os denomino, portanto, mais em vista da aplicação do que em virtude de seu conteúdo, e passo logo à consideração dos mesmos, na ordem em que foram representados na tábua.

1) Axiomas da intuição.

• O seu princípio é: todas as intuições são quantidades extensivas.

• Prova:

Segundo a forma, todos os fenômenos contêm uma intuição no espaço e no tempo que lhes serve *a priori* de fundamento. Logo, elas só podem ser apreendidas, i. e., recebidas na consciência empírica, através da síntese do diverso pela qual as representações de um determinado espaço ou tempo são produzidas, i. e., através da composição do homogêneo e da consciência da unidade sintética desse diverso (homogêneo). Agora, a consciência do homogêneo diverso na intuição em geral, posto que através dela a representação de um objeto se torna primeiramente possível, é o conceito de uma quantidade (quanti). Mesmo a percepção de um objeto como fenômeno, portanto, só é possível por meio da mesma unidade sintética do diverso da intuição sensível dada pela qual é pensada a unidade da composição do homogêneo diverso no conceito de uma quantidade; i. e., os fenômenos são todos quantidades e, de fato, quantidades extensivas, pois têm de ser representados, enquanto intuições no espaço ou no tempo, através da mesma síntese pela qual o espaço e o tempo em geral são determinados.

Eu denomino quantidade extensiva àquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, antecede necessariamente a esta). Não posso representar-me nenhuma linha, por menor que seja, sem traçá-la no pensamento, i. e., engendrar todas as partes a partir de um ponto, uma após a outra, e assim esboçar pela primeira vez essa intuição. E o mesmo ocorre com todo tempo, mesmo o menor. Eu penso aqui tão somente na progressão sucessiva de um instante a outro, na qual é finalmente produzida, através de todas as partes do tempo e de sua adição, uma determinada quantidade de tempo. Como em todos os fenômenos a mera intuição é ou o espaço ou o tempo, todo fenômeno, enquanto intuição, é uma quantidade extensiva, já que só pode ser conhecido na apreensão por meio de uma síntese sucessiva (de parte a parte). Consequentemente, todos os fenômenos já são intuídos como agregados (uma variedade de partes previamente dadas), o que não é o caso com qualquer tipo de quantidade, mas apenas com aquelas que representamos e apreendemos de maneira extensiva.

Nessa síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção de figuras está fundada a matemática da extensão (geometria) com os seus axiomas, que exprimem *a priori* as únicas condições da intuição sensível sob as quais pode produzir-se o esquema de um conceito puro do fenômeno externo. Por exemplo: entre dois pontos só é possível uma linha reta; duas linhas retas não demarcam um espaço etc. Estes são os axiomas que, de fato, só dizem respeito a quantidades (quanta) enquanto tais.

No que diz respeito à quantidade (quantitas), porém, i. e., à resposta sobre quão grande algo é, não há quaisquer axiomas em sentido próprio, ainda que diversas dessas proposições sejam sintéticas e imediatamente certas (indemonstrabilia). Pois são analíticas as proposições de que iguais somados a iguais, ou subtraídos de iguais, resultam em um igual, já que sou imediatamente consciente da identidade de uma produção de quantidades com a outra. Os axiomas, no entanto, devem ser proposições sintéticas *a priori*. As proposições evidentes das relações numéricas, pelo contrário, embora sejam de fato sintéticas, não são universais como as da geometria e, justamente por isso, não são também axiomas, podendo apenas ser denominadas fórmulas numéricas. Que 7 + 5 seja igual a 12 não é uma proposição analítica. Pois eu não penso o número 12 nem na representação de 7, nem na de 5, nem na representação da composição de ambos (que eu deva pensá-lo na adição de ambos não está aqui em questão; pois na proposição analítica importa apenas se eu efetivamente penso o predicado na representação do sujeito). Mesmo sendo sintética, no entanto, ela não passa, ainda assim, de uma proposição singular. Na medida em que aqui só temos em vista a síntese do homogêneo (das unidades), ela só pode acontecer aqui de um único modo, por mais que o uso desses números seja depois universal. Se eu digo que com três linhas, das quais duas somadas são maiores que a terceira, pode ser desenhado um triângulo, eu apenas tenho aqui a função da imaginação produtiva, que desenha as linhas maiores ou menores e faz com que se cruzem em quaisquer ângulos. O número 7, pelo contrário, só é possível de um único modo, e assim também o número 12, que é produzido pela síntese do primeiro com o 5. Proposições desse tipo não devem ser denominadas axiomas (pois senão haveria um infinito deles), mas sim fórmulas numéricas.

Esse princípio transcendental da matemática dos fenômenos acarreta uma grande ampliação de nosso conhecimento *a priori*. Pois é unicamente ele que torna a matemática pura, em toda a sua precisão, aplicável aos objetos da experiência, algo que sem esse princípio não se tornaria evidente por si mesmo, e chegou mesmo a gerar muitas contradições. Os fenômenos não são coisas em si mesmas. A intuição empírica só é possível por meio da pura (do espaço e do tempo); o que a geometria diz desta, portanto, vale indiscutivelmente para aquela, devendo cair por terra evasivas como a de que os objetos dos sentidos não têm de ser conformes às regras da construção no espaço (como, por exemplo, a divisibilidade infinita das linhas ou ângulos). Pois com isso se negaria toda a validade objetiva do espaço, e com ele da matemática, e não se saberia mais por que, e até que ponto ela é aplicável aos fenômenos. A síntese dos espaços e tempos, como síntese da forma essencial de toda intuição, é o que torna possível também a apreensão do fenômeno, portanto toda experiência externa; e o que a matemática demonstra a respeito daquela vale necessariamente para esta. Todas as objeções a isso são meras chicanas de uma razão falsamente ilustrada que, por caminhos tortuosos, acredita libertar os objetos dos sentidos das condições formais de nossa sensibilidade e, embora sejam meros

fenômenos, representa-os como objetos em si mesmos, dados ao entendimento; caso em que, evidentemente, não se poderia conhecer nada deles *a priori*, nem portanto de maneira sintética, através de conceitos puros do espaço; e a ciência que determina estes últimos, qual seja, a geometria, não seria ela mesma possível.

2) Antecipações da percepção.

• O seu princípio é: em todos os fenômenos o real, que é um objeto da sensação, tem quantidade intensiva, i. e., um grau.

• Prova:

A percepção é a consciência empírica, i. e., uma tal em que há ao mesmo tempo sensação. Os fenômenos, como objetos da percepção, não são intuições puras (meramente formais) como o espaço e o tempo (pois não podem de modo algum ser percebidos em si mesmos). Além da intuição, portanto, eles contêm ainda as matérias para qualquer objeto em geral (por meio das quais é representado algo existente no espaço ou no tempo), i. e., o real da sensação como representação meramente subjetiva em que só se pode ter consciência de que o sujeito é afetado, e à qual é referido um objeto em geral. Da consciência empírica à pura, portanto, é possível uma modificação gradativa, em que o real da mesma acaba por desaparecer inteiramente e permanece uma consciência meramente formal (*a priori*) do diverso no espaço e no tempo: também, portanto, uma síntese da produção de quantidades em uma sensação, desde o seu princípio, a intuição pura = 0, até uma quantidade qualquer da mesma. Como, no entanto, a sensação não é em $i uma representação objetiva, e nela não se encontram nem a intuição do espaço nem a do tempo, ela não tem de fato uma quantidade extensiva, mas tem uma quantidade (e, de fato, por meio da apreensão da mesma, em que a consciência empírica pode subir em um certo tempo do nada = 0 até a sua grandeza dada), portanto uma quantidade intensiva, de acordo com a qual tem de ser atribuída a todos os objetos da percepção, na medida em que esta contém sensação, uma quantidade intensiva, i. e., um grau de influência sobre o sentido.

Todo conhecimento através do qual eu posso determinar e conhecer *a priori* aquilo que pertence ao conhecimento empírico pode ser denominado uma antecipação, e é sem dúvida este o sentido em que Epicuro empregava a sua expressão prolêpsis. Como, no entanto, há algo nos fenômenos que não pode jamais ser conhecido *a priori*, e que por isso constitui também a verdadeira diferença do conhecimento empírico em relação ao *a priori*, qual seja, a sensação (como matéria da percepção), segue-se que esta é o que de fato não pode, de modo algum, ser antecipado. As determinações puras no espaço e no tempo, pelo contrário, poderiam perfeitamente ser denominadas, no que diz respeito à figura, antecipações de quantidade dos fenômenos, pois representam *a priori* aquilo que pode sempre ser dado *a posteriori* na experiência. Supondo-se, porém, que houvesse algo passível de

ser conhecido *a priori* em toda sensação, enquanto sensação em geral (sem que possa ser dada uma sensação particular), isso mereceria ser denominado antecipação em um sentido extraordinário, pois soa estranho antecipar a experiência naquilo que diz respeito à sua matéria e que só pode ser dela extraído. E, de fato, é assim que as coisas se passam aqui.

A apreensão pela mera sensação preenche apenas um instante (se, com efeito, não tenho em vista a sucessão de diversas sensações). Como algo no fenômeno cuja apreensão não constitui uma síntese sucessiva, que vai das partes para a representação inteira, ela não tem, portanto, uma quantidade extensiva: a ausência de sensação no mesmo instante representaria este como vazio, logo = 0. Aquilo, pois, que na intuição empírica corresponde à sensação, é a realidade (realitas phaenomenon)-, aquilo que corresponde à falta de sensação é a negação = 0. Agora, toda sensação é passível de uma redução, de tal modo que ela pode decrescer e gradativamente desaparecer. Entre a realidade no fenômeno e a negação, portanto, há uma concatenação contínua de muitas sensações intermediárias possíveis, em que a diferença de umas em relação às outras é sempre menor do que a diferença entre a sensação dada e o zero ou a negação completa. Ou seja: o real no fenômeno tem sempre uma quantidade que, no entanto, não é encontrada na apreensão, já que esta ocorre através da mera sensação em um instante e não por meio da síntese sucessiva de muitas sensações, portanto não vai das partes para o todo. Ele tem uma quantidade, portanto, mas ela não é extensiva.

Agora, eu denomino quantidade intensiva à quantidade que só é apreendida como unidade, e na qual a pluralidade só pode ser representada através da aproximação à negação = 0. Assim, toda realidade no fenômeno tem quantidade intensiva, i. e., um grau. Se essa realidade é considerada como causa (seja da sensação, seja de outra realidade no fenômeno, como, por exemplo, uma modificação), o grau da realidade como causa é denominado um momento, como por exemplo o momento da gravidade; e isso, de fato, porque o grau descreve apenas a quantidade cuja apreensão não é sucessiva, mas momentânea. Mas isto é algo de que só estou tratando aqui de passagem, pois por ora não tenho ainda de ocupar-me da causalidade.

Toda sensação, por conseguinte, portanto também toda realidade no fenômeno, por menor que seja, possui um grau, i. e., uma quantidade intensiva que pode ser sempre diminuída; e entre a realidade e a negação há uma concatenação contínua de realidades e possíveis percepções menores. Cada cor, como por exemplo o vermelho, tem um grau que, por menor que seja, não é nunca o menor de todos; e o mesmo ocorre com o calor, o momento da gravidade etc.

A propriedade das quantidades pela qual nenhuma de suas partes é a menor possível (nenhuma parte simples) se denomina a continuidade das mesmas. O

espaço e o tempo são quanta continua, pois, nenhuma parte deles pode ser dada a não ser circunscrevendo-a entre limites (pontos e instantes), portanto de tal modo que esta parte seja novamente um espaço ou um tempo. O espaço, portanto, constitui-se apenas de espaços, e o tempo, de tempos. Pontos e instantes são apenas limites, i. e., meras posições que efetuam a limitação; posições, porém, pressupõem sempre aquelas intuições que elas devem limitar ou determinar, e nem o espaço nem o tempo podem ser constituídos a partir de meras posições como componentes que pudessem ser dados ainda antes do espaço ou do tempo. Semelhantes quantidades também podem ser denominadas fluidas, pois a síntese (da imaginação produtiva) em sua produção é uma progressão no tempo cuja continuidade costuma ser descrita especialmente com a expressão do fluir (transcorrer).

Todos os fenômenos em geral, por conseguinte, são quantidades contínuas tanto segundo a sua intuição, como extensivas, quanto segundo a mera percepção (sensação e, portanto, realidade), como intensivas. Se a síntese do diverso do fenômeno é interrompida, este é um agregado de muitos fenômenos, e não propriamente um fenômeno como quantum, o qual é engendrado não pela simples progressão da síntese produtiva de um certo tipo, mas pela repetição de uma síntese sempre cessante. Se denomino 13 táleres um quantum em dinheiro, a denominação está correta se entendo por isso o conteúdo de um marco de prata fina, o qual, contudo, é sempre uma quantidade contínua em que nenhuma parte é a menor de todas, e cada parte poderia constituir uma quantia em dinheiro que conteria sempre a matéria para partes ainda menores. Se, no entanto, entendo sob aquela denominação 13 táleres redondos, como quaisquer outras moedas (qualquer que seja o seu conteúdo em prata), então é inadequado denominá-los por meio de um quantum de táleres, sendo mais correto denominá-las um agregado, i. e., um número de moedas. Como, no entanto, a unidade tem de servir de fundamento a todo número, então o fenômeno, como unidade, é um quantum e, enquanto tal, é sempre um contínuo.

Se, pois, todos os fenômenos, considerados tanto como extensivos quanto como intensivos, são quantidades contínuas, então a proposição de que também toda modificação (quando uma coisa passa de um estado a outro) é contínua poderia ser aqui, com evidência matemática, facilmente demonstrada - desde que a causalidade de uma modificação em geral não estivesse inteiramente além dos limites de uma *filosofia transcendental* e não pressupusesse princípios empíricos. Pois o entendimento não nos dá qualquer abertura *a priori* para a circunstância de que seja possível uma causa que modifica o estado das coisas, i. e., que as determina por oposição a uma certa situação dada, e isto não apenas porque ele não discerne de modo algum a possibilidade disso (já que este discernimento nos falta em muitos conhecimentos *a priori*), mas porque a mutabilidade só diz respeito a certas determinações do fenômeno que apenas a experiência pode ensinar, enquanto que suas causas só são encontráveis no imutável. Como aqui, no entanto, não temos

nada de que possamos servir-nos a não ser os conceitos puros fundamentais de toda experiência possível, entre os quais não pode haver nada de empírico, não podemos antecipar a ciência geral da natureza, que está edificada sobre certas experiências fundamentais, sem ferir a unidade do sistema.

Ainda assim, não nos faltam provas da grande influência que esse princípio tem quanto a antecipar percepções, e mesmo a suprir sua falta, já que passa a régua em todas as falsas conclusões que poderiam ser daí extraídas.

Se toda realidade na percepção possui um grau, entre o qual e a negação há uma infinita sequência de graus cada vez menores, e se, do mesmo modo, todo sentido tem de possuir um determinado grau de receptividade das sensações, não é possível nenhuma percepção, portanto também nenhuma experiência, capaz de provar, seja imediata ou mediatamente (quaisquer que sejam os rodeios no raciocínio), a inteira ausência de qualquer real no fenômeno, i. e., uma prova do espaço ou do tempo vazio não pode jamais ser extraída da experiência. Pois, em primeiro lugar, a inteira ausência do real na intuição sensível não pode ser ela própria percebida; em segundo lugar, não pode ser deduzida de um fenômeno único, ou da diferença de graus de sua realidade, nem pode ser admitida para esclarecê-lo. Pois, mesmo que a inteira intuição de um determinado espaço ou tempo seja continuamente real, i, e., nenhuma de suas partes seja vazia, e dado que toda realidade possui seu grau - o qual, nas quantidades extensivas infinitas do fenômeno, pode ser diminuído até o nada (o vazio) ao longo de infinitos estágios -, então tem de haver infinitos graus diferentes com que o espaço ou o tempo sejam preenchidos, e a quantidade intensiva pode ser menor ou maior, nos diversos fenômenos, mesmo quando a quantidade extensiva seja sempre a mesma.

Daremos um exemplo disso. Quase todos os teóricos da natureza, quando percebem uma grande diferença de quantidade da matéria, de diferentes tipos, sob o mesmo volume (em parte no momento da gravidade ou do peso, em parte no momento da resistência a outras matérias em movimento), concluem de modo uníssono: mesmo que em diferentes medidas, esse volume (a quantidade extensiva do fenômeno) tem de ser vazio em todas as matérias. A quem teria ocorrido, no entanto, que a conclusão desses pesquisadores naturais, em grande parte matemáticos e mecânicos, está fundada em uma pressuposição metafísica que eles tanto pretendiam evitar? Afinal, eles assumem que o real no espaço (não o chamarei aqui de impenetrabilidade ou peso, pois estes são conceitos empíricos) é em toda parte o mesmo e só pode ser diferenciado segundo a quantidade extensiva, i. e., segundo a multiplicidade. A esta pressuposição, para a qual eles não poderiam ter qualquer fundamento na experiência e que, portanto, é meramente metafísica, eu contraponho uma prova transcendental que, embora não possa explicar a diferença no preenchimento do espaço, suprime inteiramente a suposta necessidade dessa pressuposição, segundo a qual tal diferença só pode ser explicada por meio da

admissão de espaços vazios, e tem o mérito de pelo menos colocar o entendimento em liberdade para, caso a explicação da natureza exija aqui alguma hipótese, pensar essa diversidade de outros modos. Pois assim nós vemos que, embora espaços iguais possam ser completamente preenchidos por diferentes matérias, de tal modo que não haja neles nenhum ponto em que a presença da matéria não possa ser encontrada, todo real, ainda assim, possui o seu grau (de resistência ou de peso) face à mesma qualidade, grau este que, sem redução da quantidade extensiva ou da variedade, pode ser ao infinito cada vez menor, até passar ao vazio e desaparecer. Assim, uma expansão que preenche um espaço, como por exemplo o calor, e assim também todas as outras realidades (no fenômeno), podem, sem deixar nenhuma parte desse espaço vazia, decrescer em seus graus até ao infinito e nem por isso preencher menos o espaço, com esses mínimos graus, do que qualquer outro fenômeno com graus maiores. Minha intenção aqui não é, de modo algum, afirmar que isso se passa efetivamente com as matérias segundo os seus pesos específicos, mas sim explicitar, a partir de um princípio do entendimento puro, que a natureza de nossas percepções torna possível esse tipo de explicação, e que o real é equivocadamente assumido como igual segundo o grau e como diferente apenas segundo a agregação e sua quantidade extensiva - algo que se pretende afirmar, inclusive, por meio de um princípio *a priori* do entendimento.

Ainda assim, para um pesquisador natural habituado à reflexão transcendental e, por isso, tornado cauteloso, essa antecipação tem sempre algo de extravagante e levanta alguma suspeita quanto ao entendimento poder antecipar esse tipo de proposição sintética, como aquela acerca do grau de todo real nos fenômenos, e também, portanto, quanto à própria possibilidade da diferença interna da sensação quando se faz abstração de sua qualidade empírica. Não é uma questão indigna de solução, nessa medida, saber como o entendimento pode falar *a priori* e sinteticamente sobre fenômenos, e mesmo antecipá-los naquilo que têm de própria e meramente empírico, a saber, aquilo que diz respeito à sensação.

A qualidade da sensação é sempre meramente empírica e não pode ser representada *a priori* (por exemplo, as cores, o gosto etc.). O real, contudo, que corresponde às sensações em geral por oposição à negação = 0, representa apenas algo cujo conceito contém em si um ser, e não significa senão a síntese em uma consciência empírica em geral. No sentido interno, com efeito, a consciência empírica pode ser elevada do zero a qualquer grau maior de quantidade, de tal modo que a mesmíssima quantidade extensiva da intuição (uma superfície iluminada, por exemplo) suscita tanta sensação quanto um agregado de muitas outras (menos iluminadas) em conjunto. Pode-se, portanto, fazer total abstração da quantidade extensiva do fenômeno e, no entanto, representar-se ao mesmo tempo, na mera sensação em um momento, uma síntese da elevação uniforme desde o zero até a consciência empírica dada. Embora, portanto, todas as sensações enquanto tais

somente sejam dadas de fato *a posteriori*, a sua característica de possuir um grau pode ser conhecida *a priori*. É curioso que só possamos conhecer *a priori* uma única qualidade das quantidades em geral, qual seja, a continuidade, ao passo que de todas as qualidades (o real dos fenômenos) só podemos conhecer *a priori* a sua quantidade intensiva, a saber, que possuem um grau; todo o resto é deixado à experiência.

3) Analogias da experiência.

• O seu princípio é: a experiência só é possível por meio da representação de uma conexão das percepções.

• Prova:

A experiência é um conhecimento empírico, i. e., um conhecimento que determina um objeto por meio de percepções. Ela é, portanto, uma síntese das percepções que não está ela própria contida nas percepções, mas antes contém a unidade sintética do diverso das mesmas em uma consciência que, por seu turno, constitui o essencial de um conhecimento dos objetos dos sentidos, i. e., da experiência (não apenas da intuição ou sensação dos sentidos). Agora, é verdade que as percepções só se juntam umas às outras, na experiência, de maneira contingente, de modo que a necessidade de sua conexão não se evidencia, nem pode ser evidenciada, a partir das próprias percepções; pois a apreensão é apenas uma reunião do diverso da intuição empírica, não se encontrando nela uma representação da necessidade da existência interligada dos fenômenos que ela reúne no espaço e no tempo. Como a experiência, no entanto, é um conhecimento dos objetos por meio de percepções e, portanto, a relação do diverso na existência deve ser representada não como é reunida no tempo, mas como é objetivamente no tempo, não podendo o tempo mesmo, contudo, ser percebido, então a determinação da existência dos objetos no tempo só pode ocorrer por meio de sua conexão no tempo em geral, portanto por meio de conceitos conectivos *a priori*. Como estes, no entanto, trazem sempre consigo a necessidade, a experiência só é possível por meio de uma representação da ligação necessária das percepções.

Os três *modi* do tempo são a permanência, a sucessão e a simultaneidade. Por conseguinte, três regras de todas as relações temporais dos fenômenos, segundo as quais a existência de cada qual pode ser determinada em relação à unidade de todo o tempo, antecedem toda experiência e a tornam primeiramente possível.

O princípio universal das três analogias se baseia na unidade necessária da apercepção em relação a toda consciência empírica possível (da percepção) a todo tempo e, portanto, dado que essa unidade lhe serve *a priori* de fundamento, baseia-se também na unidade sintética de todos os fenômenos segundo suas relações no tempo. Pois a apercepção originária se refere ao sentido interno (o conjunto

completo de todas as representações), e, de fato, se refere *a priori* à sua forma, i. e., à relação da consciência empírica do diverso no tempo. Todo esse diverso, com efeito, deve ser unificado na apercepção originária segundo suas relações temporais; pois é isto o que diz a sua unidade transcendental *a priori*, sob a qual está tudo aquilo que deve pertencer aos meus conhecimentos (i. e., os meus próprios) e que, portanto, pode tornar-se um objeto para mim. Essa unidade sintética nas relações temporais de todas as percepções, que é determinada *a priori*, é a lei, portanto, segundo a qual toda determinação empírica do tempo tem de estar sob as regras da determinação universal do tempo; e as analogias da experiência, de que trataremos agora, têm de ser essas regras.

Esses princípios têm a peculiaridade de não levar em conta os fenômenos ou a síntese de sua intuição empírica, mas apenas a sua existência e a relação de uns com os outros face a tal existência. Agora, o modo pelo qual algo é apreendido no fenômeno pode ser determinado *a priori* na medida em que a regra de sua síntese possa, ao mesmo tempo, fornecer essa intuição *a priori* em cada exemplo empírico dado, i. e., possa produzi-la desse modo. A existência dos fenômenos, no entanto, não pode ser conhecida *a priori*-, e mesmo que conseguíssemos, por esse caminho, concluir sobre alguma existência, nós ainda assim não poderíamos conhecê-la de maneira determinada, i. e., antecipar aquilo que diferencia a sua intuição empírica das demais.

Os dois princípios precedentes, a que denominei matemáticos por eles justificarem a aplicação da matemática aos fenômenos, somente diziam respeito à possibilidade dos fenômenos e mostravam como estes, seja segundo sua intuição, seja segundo o real de suas percepções, podem ser engendrados de acordo com as regras de uma síntese matemática; e como, por conseguinte, tanto no primeiro como no segundo caso, podem ser empregadas a quantidade numérica e, com ela, a determinação do fenômeno como quantidade, Assim eu poderei, por exemplo, compor e fornecer de maneira determinada, i. e., construir, o grau das sensações da luz do sol a partir, digamos, de 200.000 iluminações pela lua. Por isso nós podemos denominar constitutivos aos primeiros princípios.

Tem de ser inteiramente diverso o caso daqueles princípios que devem subordinar *a priori* a existência dos fenômenos a regras. Pois, como esta não pode ser construída, eles só valerão para a relação da existência e fornecerão princípios meramente regulativos. Não se trata, portanto, nem de axiomas nem de antecipações; trata-se, isto sim, de que, quando uma percepção nos é dada em relação a outra (mesmo que indeterminada) em uma relação temporal, não se poderá dizer *a priori* qual é esta outra percepção nem quão grande ela é, mas apenas como está necessariamente ligada àquela segundo a existência neste modo[85] do tempo. Em filosofia as analogias significam algo muito diferente do que representam na matemática. Nesta, elas são fórmulas que enunciam a igualdade de duas relações

quantitativas, e são sempre constitutivas, de tal modo que, se três membros da proporção são dados, também o quarto pode ser dado, i. e., construído. Na filosofia, porém, a analogia é a igualdade não de duas relações quantitativas, mas sim de duas relações qualitativas, em que só posso conhecer e fornecer *a priori*, a partir de três membros dados, a relação a um quarto membro, e não este membro mesmo; mas tenho uma regra para procurá-lo na experiência, e uma característica para nela encontrá-lo. Uma analogia da experiência, portanto, será apenas uma regra segundo a qual a unidade da experiência deve originar-se das percepções (não como percepção mesma, enquanto intuição empírica em geral) e valer como princípio dos objetos (fenômenos) não constitutiva, mas apenas regulativamente. O mesmo valerá para os postulados do pensamento empírico em geral, que dizem respeito tanto à síntese da mera intuição (forma do fenômeno) como à da percepção (matéria do fenômeno) e à da experiência (relação entre essas percepções), sendo, de fato, princípios apenas regulativos, e se diferenciando dos matemáticos, que são constitutivos, não segundo a certeza, que em ambos permanece firme *a priori*, mas segundo o tipo de evidência, i. e., o que é neles intuitivo (e, portanto, também segundo o tipo de demonstração).

O que foi lembrado a propósito de todos os princípios sintéticos, no entanto, e que tem de ser aqui atentamente observado, é o seguinte: essas analogias têm seu significado e validade não como princípios do uso transcendental do entendimento, mas apenas do empírico, e, portanto, só podem ser demonstradas enquanto tais; por conseguinte, os fenômenos têm de ser subsumidos não sob as categorias simplesmente, mas sob os seus esquemas. Pois, se os objetos a que esses princípios devem referir-se fossem coisas em si mesmas, seria inteiramente impossível conhecer algo deles sinteticamente e *a priori*. Mas eles não passam de fenômenos, cujo completo conhecimento, a que todos os princípios *a priori* têm de reduzir-se no fim das contas, é simplesmente a experiência possível; aqueles princípios só podem ter por objetivo, portanto, as condições da unidade do conhecimento empírico na síntese dos fenômenos; esta só é pensada, porém, no esquema do conceito puro do entendimento, de cuja unidade, como síntese em geral, a categoria contém a função, não restringida por nenhuma condição sensível. Através desses princípios, portanto, nós só estaremos autorizados a compor os fenômenos segundo uma analogia com a unidade lógica e universal dos conceitos; e no princípio empregaremos a categoria, mas na execução (a aplicação aos fenômenos) empregaremos o esquema dela em seu lugar, como chave de seu uso, ou antes o colocaremos ao seu lado, como condição restritiva, sob o nome de uma fórmula daquele.

A) Primeira analogia

• Princípio da permanência da substância: Em toda modificação dos fenômenos permanece a substância, e seu quantum na natureza não é nem aumentado nem diminuído.

• Prova:

Todos os fenômenos estão no tempo, que, como substrato (como forma permanente da intuição interna), permite que tanto a simultaneidade como a sucessão sejam representadas. O tempo, portanto, em que toda modificação dos fenômenos deve ser pensada, permanece e não se modifica, pois é apenas nele que a sucessão e a simultaneidade podem ser representados-como suas determinações. Agora, o tempo não pode ser percebido em si mesmo. Consequentemente, tem de ser encontrado nos objetos da percepção, i. e., nos fenômenos, o substrato que representa o tempo em geral, e no qual toda modificação ou simultaneidade pode ser percebida na apreensão por meio da relação dos fenômenos a ele. O substrato de todo real, contudo, i. e., aquilo que pertence à existência das coisas, é a substância, em que tudo que pertence à existência só pode ser pensado como determinação. O único permanente, portanto, em relação ao qual todas as relações temporais dos fenômenos podem ser determinadas, é a substância no fenômeno, i. e., o real do mesmo que, como substrato de toda modificação, permanece sempre o mesmo. Como, pois, ele não pode mudar na existência, seu quantum na natureza também não pode ser aumentado nem diminuído.

Nossa apreensão do diverso do fenômeno é sempre sucessiva e, portanto, cambiante. Nós não podemos jamais determinar, portanto, se esse diverso, como objeto da experiência, é simultâneo ou sucessivo, a não ser que haja algo subjacente a ele que sempre é, i. e., algo constante e permanente em que toda modificação e simultaneidade não passam de diferentes modos (*modi* do tempo) pelos quais o permanente existe. Apenas no permanente, portanto, são possíveis as relações temporais (pois a simultaneidade e a sucessão são as únicas relações no tempo), i. e., o permanente é o próprio substrato da representação empírica do tempo, o único em que a representação do tempo é possível. A permanência exprime, em geral, o tempo como correlato constante de toda existência dos fenômenos, de toda modificação e de toda concomitância. Pois a modificação não diz respeito ao próprio tempo, mas apenas aos fenômenos no tempo (do mesmo modo como a simultaneidade não é um modus do próprio tempo, cujas partes não são jamais simultâneas, mas sempre sucessivas). Caso se quisesse atribuir ao próprio tempo uma sucessão, seria preciso conceber um outro tempo em que essa sucessão fosse possível. É apenas através do permanente que a existência recebe, nas diferentes partes da sucessão temporal, uma quantidade denominada duração. Pois na mera sucessão a existência está sempre desaparecendo e surgindo, e não tem nunca a mínima quantidade. Sem esse permanente, portanto, não há relações temporais. Agora, o tempo não pode ser percebido em si mesmo; portanto, esse permanente nos fenômenos é o substrato de toda determinação temporal e, por conseguinte, também a condição de possibilidade de toda unidade sintética das percepções, i. e,, da experiência, e toda existência e toda modificação no tempo só podem ser vistas,

nesse permanente, como um modus da existência daquilo que persiste e permanece. Em todos os fenômenos, portanto, o permanente é o próprio objeto, i. e., a substância (phaenomenon)[86], e tudo o que muda ou pode mudar pertence apenas ao modo como essa substância ou substâncias existem, portanto às suas determinações.

Eu creio que em todos os tempos não apenas o filósofo, mas também o entendimento comum pressupuseram essa permanência como um substrato de toda modificação dos fenômenos, e também o assumiram sempre como indubitável, com a diferença de que o filósofo se exprime de maneira um pouco mais precisa quanto a isso ao dizer: em todas as modificações no mundo a substância permanece, e apenas os acidentes mudam. Mas eu não encontro em parte alguma sequer a tentativa de provar essa tão sintética proposição; e apenas raramente, de fato, ela é colocada, tal como merece, no topo das leis puras e *a priori* subsistentes da natureza. Na verdade, a proposição de que a substância é permanente é tautológica. Pois essa permanência é a única razão pela qual nós aplicamos a categoria de substância ao fenômeno; e seria preciso provar que há algo permanente em todos os fenômenos no qual o modificável não passa de uma determinação de sua existência. Como tal prova, no entanto, posto dizer respeito a uma proposição sintética *a priori*, não pode jamais ser conduzida dogmaticamente, i. e., a partir de conceitos, e como nunca se pensou que essa espécie de proposição só seria válida em referência à experiência possível e que, portanto, só poderia ser provada por meio de uma dedução da possibilidade da última, então não é de estranhar-se que sempre tenha sido posta como fundamento de toda experiência (pois se sente essa necessidade no conhecimento empírico), mas nunca tenha sido provada.

Perguntou-se a um filósofo: quanto pesa a fumaça? Ele respondeu: retire do peso da madeira queimada o peso das cinzas remanescentes e você terá o peso da fumaça. Ele pressupôs como não contraditório, portanto, que mesmo no fogo a matéria (substância) não se perderia, mas apenas a forma da mesma sofreria uma alteração. Era do mesmo tipo a proposição “do nada não sai nada”: apenas mais uma inferência a partir do princípio da permanência, ou antes da existência incessante do verdadeiro sujeito nos fenômenos. Pois se aquilo que nos fenômenos se quer denominar substância deve ser o verdadeiro substrato de toda determinação do tempo, então toda existência no tempo passado, como também no futuro, só pode ser determinada dessa única maneirados só podemos dar a um fenômeno o nome de substância, portanto, porque pressupomos a sua existência em todo o tempo, o que não se exprime bem com a palavra permanência, já que esta se aplica mais ao tempo futuro. Como a necessidade interna de permanecer, no entanto, é inseparavelmente ligada à necessidade de ter sempre existido, a expressão pode ser mantida. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*[87] eram duas proposições que os antigos conectavam inseparavelmente, e que hoje são separadas devido a um mal-entendido, pois se pensa que elas dizem respeito às coisas em si mesmas, e que a primeira

deveria opor-se à dependência do mundo em relação a uma causa superior (mesmo no que concerne à sua substância); uma preocupação que é inútil, já que aqui só se trata de fenômenos no campo da experiência cuja unidade não seria jamais possível se deixássemos surgir coisas novas (no que diz respeito à substância). Pois nesse caso cairia por terra a única coisa que pode representar a unidade do tempo, a saber, a identidade do substrato como aquilo em que toda modificação tem unidade completa. Essa permanência, no entanto, nada mais é do que o modo de nos representarmos a existência das coisas (no fenômeno).

As determinações de uma substância, que não são senão os modos particulares de sua existência, denominam-se acidentes. Elas são sempre reais, pois dizem respeito à existência da substância (as negações são apenas determinações que exprimem o não ser de algo na substância). Caso se atribua a esse real na substância uma existência especial[88] (o movimento, por exemplo, como um acidente da matéria), denomina-se inerência a essa existência para diferenciá-la da existência da substância, que é denominada subsistência. Mas aqui se originam muitos mal-entendidos, sendo mais apropriado e correto caracterizar o acidente pelo modo como a existência de uma substância é determinada positivamente. Graças, entretanto, às condições do uso lógico de nosso entendimento, é inevitável tomar isoladamente aquilo que pode mudar na existência de uma substância, ao passo que a substância permanece, e considerá-lo em relação ao que é verdadeiramente permanente e fundamental[89]; daí essa categoria estar também sob o título das relações, mais como a condição das mesmas do que no sentido de ela própria conter uma relação.

Nessa permanência, pois, funda-se também a pertinência do conceito de modificação. O surgir e o desaparecer não são modificações daquilo que surge ou desaparece. A modificação é um modo de existir que se segue a um outro modo de existir do mesmo e único objeto. Por isso, tudo o que se modifica permanece, e apenas o seu estado muda. Como essa mudança, portanto, só diz respeito às determinações que podem cessar ou também iniciar-se, nós podemos então dizer, numa expressão aparentemente paradoxal, que apenas o permanente (a substância) se modifica, e o cambiável não sofre qualquer modificação, mas apenas uma mudança[90] em que algumas determinações cessam e outras se iniciam.

A modificação, assim, só pode ser percebida nas substâncias, e o simples surgir ou desaparecer, quando não se trata de uma mera de terminação do permanente, não pode ser nenhuma percepção possível, pois é justamente esse permanente que torna possível a representação da passagem de um estada ao outro, e .do não.ser.ao ser, que só podem ser empiricamente conhecidos, portanto, como determinações cambiantes daquilo que permanece. Suponham que algo simplesmente comece a ser: vocês precisam ter, então, um ponto do tempo em que ele não era. Como vocês pretendem fixá-lo, no entanto, senão naquilo que já existe? Pois um tempo vazio, que viesse antes, não é um objeto da percepção. Se, porém, vocês conectarem esse

surgir às coisas que existiam antes, e prosseguirem até aquilo que surge, este último seria apenas uma determinação daquelas enquanto permanentes. E o mesmo vale para o desaparecer: pois este pressupõe a representação empírica de um tempo em que o fenômeno não existe mais.

As substâncias (ao fenômeno) são os substratos de todas as determinações do tempo. O surgir de umas e o desaparecer de outras suprimiriam até mesmo a única condição da unidade empírica do tempo, e os fenômenos se refeririam então a dois tempos, em torno aos quais estaria fluindo a existência - o que é absurdo. Pois só existe um tempo, no qual os diferentes tempos têm de ser postos não simultaneamente, mas uns após os outros.

De acordo com isso, pois, a permanência é a única condição necessária sob a qual os fenômenos são determináveis como coisas ou objetos em uma experiência possível. Quanto ao que seja, porém, o critério empírico dessa permanência necessária, e com ela da substancialidade dos fenômenos, teremos a oportunidade, na sequência, de observar o que é necessário.

B) Segunda analogia

• Princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade: todas as modificações acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito.

• Prova:

(O último princípio estabeleceu que todos os fenômenos da sucessão temporal são apenas modificações, i. e., um sucessivo ser e não ser das determinações da substância que permanece, portanto o ser da própria substância que se segue ao seu não ser, ou o não ser que se segue à existência; em outras palavras, que o surgir ou o desaparecer da própria substância não acontecem. Isto também poderia exprimir-se do seguinte modo: toda mudança (sucessão) dos fenômenos é apenas modificação-, pois, na medida em que o conceito de modificação pressupõe como existente, portanto como permanente, o mesmo sujeito com duas determinações opostas, o surgir e o desaparecer da substância não são modificações da mesma. - Após esta observação prévia se segue a prova.)

Eu percebo que os fenômenos se seguem uns aos outros, i. e., que em um momento se verifica um estado da coisa cujo oposto se verificava no momento anterior. Eu efetivamente conecto, portanto, duas percepções no tempo. Agora, a conexão não é fruto do mero sentido e da intuição, mas sim o produto de uma faculdade sintética da imaginação que determina o sentido interno no que concerne à relação temporal. Esta última, no entanto, pode ligar os dois referidos estados de dois modos, fazendo de um ou de outro o antecedente; pois o tempo não pode ser percebido em si mesmo, nem o antecedente e o seguinte podem ser determinados no objeto, em relação a ele, como que empiricamente. Eu apenas sou consciente,

portanto, de que minha imaginação coloca um antes e o outro depois; e não que um estado anteceda o outro no objeto; ou, por outras palavras, a relação objetiva dos fenômenos que se seguem uns aos outros permanece indeterminada através da mera percepção. Para, pois, que essa relação possa ser conhecida como determinada, a relação entre os dois estados tem de ser pensada de tal modo que por meio dela se determine de maneira necessária qual tem de ser colocado antes, qual depois, e não inversamente. O conceito, porém, que traz consigo uma necessidade da unidade sintética, só pode ser um conceito puro do entendimento, o qual não se localiza na percepção; e aqui ele é o conceito da relação de causa e efeito, pelo qual o primeiro determina o último como consequência, e não como algo que simplesmente pudesse vir antes na imaginação (ou mesmo como algo que não pudesse ser percebido em parte alguma). A própria experiência, portanto, i. e., o conhecimento empírico da mesma, só é possível porque nós subordinamos a sucessão dos fenômenos, portanto toda modificação, à lei da causalidade; mesmo eles, portanto, só são possíveis, como objetos da experiência, segundo essa mesma lei.

A apreensão do diverso do fenômeno é sempre sucessiva. As representações das partes se seguem umas às outras. Se elas também se seguem no objeto é um segundo ponto da reflexão que não está contido no primeiro. Tudo, no entanto, e mesmo toda representação, na medida em que se é dela consciente, pode ser denominado objeto; que esta palavra significa nos fenômenos, contudo, não no sentido de que eles (como representações) são objetos, mas no de que caracterizam um objeto, tem de ser investigado mais a fundo. Uma vez que, como representações apenas, são ao mesmo tempo objetos da consciência, eles não se distinguem de modo algum da apreensão, i. e., da recepção na síntese da imaginação, e é preciso dizer, portanto, que o diverso dos fenômenos é sempre gerado na mente, de maneira sucessiva. Se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, ninguém poderia avaliar, a partir da sucessão das representações, como o seu diverso é ligado no objeto. Pois nós só lidamos com as nossas representações; o que as coisas poderiam ser em si mesmas (sem considerar as representações pelas quais nos afetam) está inteiramente fora de nossa esfera cognitiva. Agora, se os fenômenos não são coisas em si mesmas e, no entanto, são tudo o que pode ser-nos dado para o conhecimento, eu devo indicar o que pertence ao próprio diverso dos fenômenos, no que diz respeito à ligação no tempo, sendo que a sua representação na apreensão é sempre sucessiva. É sucessiva, por exemplo, a apreensão do diverso no fenômeno de uma casa diante de mim. A questão, agora, é se o próprio diverso dessa casa é também em si sucessivo, e isto, por certo, ninguém concederá. Tão logo, porém, eu eleve meus conceitos de um objeto até um significado transcendental, a casa certamente não é uma coisa em si mesma, mas apenas um fenômeno, i. e., uma representação cujo objeto transcendental é desconhecido. O que entendo eu, contudo, quando pergunto como o diverso do próprio fenômeno (que, no entanto, nada é em si mesmo) pode ser ligado? Aquilo que está na apreensão sucessiva será considerado aqui como

representação, mas o fenômeno que me é dado, apesar de não ser mais do que um conjunto dessas representações, será considerado como o seu objeto, com o qual deve concordar o meu conceito que extraio das representações da apreensão. Vê-se logo que, como a concordância do conhecimento com o objeto é a verdade, só se pode perguntar aqui pelas condições formais da verdade empírica, e o fenômeno, em contraposição às representações da apreensão, só pode ser representado como o objeto delas distinto se está sob uma regra que o distingue de todas as demais apreensões e torna necessário um modo de ligar o diverso. O que no fenômeno contém a condição dessa regra necessária da apreensão é o objeto.

Continuemos então com nossa tarefa. Que algo aconteça, i. e., que venha a ser algo ou um estado que antes não existia, não pode ser empiricamente percebido onde não houver um fenômeno precedente que não contenha em si esse estado; pois uma realidade que se segue a um tempo vazio, portanto um surgir que não é antecedido por nenhum estado das coisas, pode ser tão pouco percebido quanto o próprio tempo vazio. Toda apreensão de um acontecimento, portanto, é uma percepção que se segue a outra. Como este é o caso, porém, em qualquer síntese da apreensão, tal como mostrei acima a respeito do fenômeno de uma casa, essa apreensão não se distingue ainda de nenhuma outra. Mas eu noto também que, se em um fenômeno que contém um acontecimento eu denomino A ao estado precedente da percepção, e B ao seguinte, somente B pode seguir-se a A na apreensão, e a percepção A não pode seguir-se a B, mas somente antecedê-la. Suponhamos, por exemplo, que eu veja um navio seguindo a corrente rio abaixo. Minha percepção de sua posição mais abaixo se segue à percepção de sua posição mais acima no curso do rio, e é impossível que, na apreensão desse fenômeno, o navio fosse percebido primeiro abaixo, depois acima na corrente. Está aqui determinada, assim, a ordem na sequência das percepções na apreensão, e esta última tem de estar ligada àquela. No exemplo anterior da casa, minhas percepções podiam começar na apreensão de seu topo e terminar na base, mas também podiam começar por baixo e terminar em cima, ou, do mesmo modo, apreender o diverso da intuição empírica pela esquerda ou pela direita. Na série dessas percepções, portanto, não havia qualquer ordem determinada, tornando necessário por onde eu teria de começar na percepção para ligar o diverso empiricamente. Tal regra, contudo, encontra-se sempre presente na percepção daquilo que acontece, e torna necessária a ordem das percepções que se seguem umas às outras (na apreensão desse fenômeno).

Em nosso caso, portanto, eu terei de deduzir a sequência subjetiva da apreensão da sequência objetiva dos fenômenos, já que aquela é inteiramente indeterminada e não diferencia um fenômeno do outro. Por si só, aquela não prova nada acerca da conexão do diverso no objeto, pois é inteiramente arbitrária. Esta conexão consistirá, portanto, na ordem do diverso do fenômeno segundo a qual a apreensão

de um (o que acontece) se segue à do outro (o que precede) de acordo com uma regra. Somente assim estarei autorizado a dizer do próprio fenômeno, e não apenas de minha apreensão, que nele se pode encontrar uma sequência cujo significado está em eu não poder ordenar a apreensão de outro modo que não exatamente nessa sequência.

Segundo tal regra, portanto, eu tenho de situar naquilo que em geral antecede um acontecimento a condição para uma regra segundo a qual esse acontecimento tem de vir sempre e necessariamente em seguida; mas eu não posso, inversamente, retroceder do acontecimento e determinar (através da apreensão) aquilo que antecede. Pois de um ponto seguinte no tempo não há fenômeno que retroceda ao anterior, ainda que se refira a algum anterior, de um dado tempo a um seguinte determinado, pelo contrário, a progressão é necessária. Como, de qualquer forma, ele é algo que vem depois, eu tenho de referi-lo necessariamente a um outro qualquer que o antecede, e ao qual ele se segue segundo uma regra, i. e., de maneira necessária; de modo que o acontecimento, como condicionado, fornece a indicação segura de uma condição, mas é esta que o determina.

Se o acontecimento não fosse precedido por algo a que ele tem de seguir-se segundo uma regra, toda sequência de percepções estaria simplesmente na apreensão, i. e., seria meramente subjetiva, e não se poderia determinar através dela, objetivamente, qual teria de ser o antecedente, e qual o subsequente nas percepções. Nós só teríamos, nesse caso, um jogo de representações que não se referiria a qualquer objeto, i. e., através de nossa percepção um fenômeno não poderia ser distinguido do outro quanto à relação temporal; pois a sucessão é sempre igual no apreender, e não há nada no fenômeno que a determine, de tal modo que por meio dela uma certa sequência fosse tornada objetivamente necessária. Eu não diria, portanto, que dois estados se seguem um ao outro no fenômeno; mas apenas que uma apreensão se segue à outra, o que é meramente subjetivo e não determina qualquer objeto, não podendo valer, portanto, para o conhecimento de algum objeto (nem mesmo no fenômeno).

Se nós temos a experiência, pois, de que algo acontece, nós sempre pressupomos nela que há algum precedente ao qual ele se segue segundo uma regra. Pois sem este eu não poderia dizer do objeto que ele se segue a algo, pois a mera sequência em minha apreensão, se não determinada por uma regra em relação a um precedente, não fundamenta qualquer sequência no objeto. É sempre em relação a uma regra, portanto, segundo a qual os fenômenos são determinados pelo antecedente em sua sequência, i. e., tal como acontecem, que eu torno objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão), e é somente sob essa pressuposição que a própria experiência de algo que acontece é possível.

Isso parece, de fato, contradizer todas as observações feitas até aqui sobre a trajetória de nosso uso do entendimento, de acordo com as quais foi somente através da percepção e comparação de muitos acontecimentos, como concordantes com seus fenômenos precedentes, que nós fomos levados a descobrir uma regra, segundo a qual certos acontecimentos se seguem sempre a certos fenômenos, e a assim formular o conceito de causa. Por esses passos, tal conceito seria meramente empírico, e a regra por ele fornecida, segundo a qual tudo o que acontece tem uma causa, seria tão contingente quanto a própria experiência: sua universalidade e necessidade seriam meras simulações e não teriam uma verdadeira validade universal, já que não seriam fundadas *a priori*, mas apenas na indução. Aqui ocorre o mesmo, porém, que com outras representações puras *a priori* (como o espaço e o tempo, por exemplo), que nós só pudemos extrair da experiência, como conceitos claros, porque os havíamos colocado na experiência, produzindo esta última através deles. Evidentemente, a clareza lógica dessa representação, de uma regra que determina a série dos acontecimentos como um conceito de causa, só é possível se a tivermos utilizado na experiência; mas a consideração da mesma, como condição da unidade sintética dos fenômenos no tempo, era o fundamento da própria experiência e, portanto, a precedia *a priori*.

Trata-se de mostrar através de exemplos, portanto, que nós não poderíamos jamais, mesmo na experiência, atribuir ao objeto uma sequência (um acontecimento em que ocorre algo que não havia antes), e diferenciá-lo do subjetivo de nossa apreensão, se não houvesse uma regra por fundamento nos coagindo[91] a observar esta ordem das percepções em vez daquela outra; e-é de fato esta coação que, antes de mais nada, torna possível a representação de uma sucessão no objeto.

Nós temos representações em nós, das quais podemos também tornar-nos conscientes. Esta consciência, por seu turno, pode ser tão estendida ou pontual quanto se queira, mas aquelas seguem sendo representações, i. e., determinações internas de nossa mente nesta ou naquela relação temporal. Como chegamos à conclusão, no entanto, de que podemos dar a essas representações um objeto ou, para além de sua realidade subjetiva como modificações, atribuir-lhes algum tipo de realidade objetiva? Um significado objetivo não pode residir na referência a outra representação (daquilo que se gostaria de denominar objeto), pois do contrário se renovaria a questão: como pode essa representação, por seu turno, sair de si mesma e, para além do significado subjetivo que lhe é próprio como determinação do estado da mente, receber um significado objetivo? Se investigamos o que a referência a um objeto dá então a nossas representações, em termos de uma nova característica, e qual a dignidade que assim recebem, verificamos que ela não faz mais do que tornar necessária, de um certo modo, a ligação das representações, e submetê-las a uma regra; e que, inversamente, nossas representações só recebem um

significado objetivo porque uma certa ordem das mesmas é necessária na relação temporal.

Na síntese dos fenômenos, algo sempre se segue a algo no diverso das representações. Mas nenhum objeto é aqui representado, pois nessa sequência, que é comum a todas as apreensões, nada se distingue de nada. Tão logo eu perceba ou pressuponha, contudo, que nessa sequência há uma referência a um estado anterior, do qual a representação se segue de acordo com uma regra, algo se apresenta como acontecimento ou como o que ocorre, i. e., eu reconheço um objeto que tenho de situar no tempo numa certa posição determinada, a qual não poderia ser outra a partir do estado precedente. Se percebo, portanto, que algo acontece, está primeiramente contido nessa representação que outro algo o precede, pois é justamente na referência a este que o fenômeno recebe sua relação temporal, qual seja, existir depois de um tempo precedente em que não existia. Mas a sua específica posição no tempo, nessa relação, ele só pode receber porque é pressuposto algo, no estado precedente, a que ele se segue sempre, i. e., segundo uma regra; donde se segue, primeiramente, que eu não posso inverter a sequência e colocar o que acontece antes daquilo a que ele se segue; e, em segundo lugar, que, se o estado precedente é posto, esse específico acontecimento a ele se segue inevitável e necessariamente. Dá-se, assim, que se instaura uma ordem entre nossas representações na qual o presente (na medida em que veio a ser) fornece a indicação para um certo estado precedente como um correlato - embora ainda indeterminado - desse acontecimento que é dado, o qual, porém, refere-se determinadamente a esse correlato, como sua consequência, e o conecta necessariamente a si na série temporal.

Se, contudo, é uma lei necessária de nossa sensibilidade, portanto uma condição formal de todas as percepções, que o tempo precedente determina necessariamente o subsequente (no sentido de que não posso chegar ao subsequente a não ser através do antecedente), então é também uma indispensável lei da representação empírica da série temporal que os fenômenos do tempo passado determinam todas as existências no tempo seguinte, e que estas só têm lugar, como acontecimentos, na medida em que aqueles determinam sua existência no tempo, i. e., as estabelecem segundo uma regra. Pois é somente nos fenômenos que podemos conhecer empiricamente essa continuidade na interconexão dos tempos.

O entendimento pertence a toda experiência e à sua possibilidade, e a primeira coisa que ele faz quanto a isso não é tornar clara a representação dos objetos, mas sim tornar possível a representação de um objeto em geral. Mas isto só ocorre porque ele transfere a ordem do tempo para os fenômenos e sua existência, atribuindo a cada um deles, como subsequente, uma posição no tempo, determinada *a priori* em relação aos fenômenos precedentes, sem a qual eles não concordariam com o próprio tempo, que determina *a priori* a posição de todas as suas partes. Esta

determinação das posições, todavia, não pode ser emprestada à relação dos fenômenos com o tempo absoluto (pois este não é um objeto da percepção), mas os fenômenos é que têm, pelo contrário, de determinar eles mesmos, uns aos outros, as suas posições no tempo, tornando a estas necessárias na ordem do tempo, i. e., aquilo que aí se segue ou acontece tem de seguir-se àquilo que estava contido no estado anterior segundo uma regra universal. E disso resulta uma série dos fenômenos que, por meio do entendimento, produz e torna necessárias, na série das percepções possíveis, a mesmíssima ordem e a concatenação constante que se encontram *a priori* na forma da intuição interna (o tempo), onde todas as percepções têm de possuir a sua posição.

Que algo aconteça é, portanto, uma percepção que pertence a uma experiência possível, a qual se torna real se eu observo o fenômeno, de acordo com sua posição, como determinado no tempo, portanto como um objeto que, segundo uma regra, pode ser sempre encontrado na interconexão das percepções. Esta regra, porém, de determinar algo segundo a sequência temporal, é a regra segundo a qual naquilo que antecede pode ser encontrada a condição sob a qual o acontecimento se segue sempre (i. e., de maneira necessária). Logo, o princípio de razão suficiente é o fundamento da experiência possível ou, mais especificamente, do conhecimento objetivo dos fenômenos no que diz respeito à relação dos mesmos na série sequencial do tempo.

A demonstração desse princípio, no entanto, baseia-se tão somente nos seguintes momentos. A todo conhecimento empírico pertence a síntese do diverso através da imaginação, que é sempre sucessiva, i. e., as representações sempre se seguem nela umas às outras. A sequência, porém, não é determinada na imaginação segundo a ordem (o que tem de vir antes e depois), e a sequência das representações sucessivas pode ser tomada tanto para trás como para frente. Se essa síntese, contudo,/ uma síntese da apreensão (do diverso de um dado fenômeno), a ordem é determinada no objeto ou, mais propriamente falando, é uma ordem da síntese sucessiva que determina um objeto e segundo a qual algo vem necessariamente antes e, uma vez este posto, o outro tem de seguir-se a ele necessariamente. Se minha percepção, portanto, deve conter o conhecimento de um acontecimento, i. e., de que algo realmente acontece, ela tem de ser um juízo empírico em que se concebe a sequência como determinada, i. e., em que se pressupõe um outro fenômeno no tempo ao qual ele tem de seguir-se necessariamente ou segundo uma regra. Se, pelo contrário, eu pusesse o antecedente e o acontecimento não se seguisse a ele necessariamente, eu teria de considerar essa percepção um mero jogo subjetivo de minhas imagens e, caso me representasse sob ela algo objetivo, teria de denominar a este um mero sonho. Por conseguinte, a relação dos fenômenos (como percepções possíveis) segundo a qual o subsequente (o que acontece), no que diz respeito à sua existência, é determinado no tempo pelo antecedente, de maneira

necessária e de acordo com uma regra - portanto a relação da causa ao efeito -, é a condição da validade objetiva de nossos juízos empíricos no que diz respeito à série das percepções, portanto de sua verdade empírica e, consequentemente, da verdade da experiência. O princípio da relação causal na sequência dos fenômenos vale também, por conseguinte, para todos os objetos da experiência (sob as condições da sucessão), pois ele próprio é o fundamento da possibilidade de tal experiência.

Aqui ainda se manifesta, no entanto, uma incerteza que tem de ser suprimida. Em nossa fórmula, o princípio da conexão causal entre os fenômenos está limitado à série sequencial dos mesmos; em seu uso, contudo, também seria possível aplicá-lo ao acompanhamento dos fenômenos, e causa e efeito poderiam ser simultâneos. Pode haver calor em um quarto, por exemplo, que não se encontra ao ar livre. Eu procuro em torno de mim por uma causa, e encontro um forno aquecido. Este é então, como causa, simultâneo a seu efeito, o calor do ambiente. Quanto ao tempo, portanto, não há aqui qualquer sequência entre causa e efeito, mas, pelo contrário, eles são simultâneos e, ainda assim, a lei vale. A maior parte das causas efetivas na natureza é simultânea a seus efeitos, e a sequência temporal dos últimos só é ordenada porque a causa não pode esgotar todo o seu efeito em um instante. No instante, porém, em que este surge pela primeira vez, ele é sempre simultâneo à causalidade de sua causa, pois, se esta houvesse cessado de ser um instante antes, ele não teria sequer surgido. Aqui se deve notar que o que se tem em vista é a ordem do tempo, e não o seu decurso: a relação permanece, mesmo que nenhum tempo tenha transcorrido. O tempo entre a causalidade da causa e o seu efeito imediato pode ser evanescente (e eles, portanto, simultâneos), mas a relação de um ao outro permanece sempre determinável segundo o tempo. Se considero uma bola, que está sobre uma almofada estofada, como causa da ligeira cavidade esférica sob ela, então ela é simultânea ao efeito. Mas eu distingo ambos em função da relação temporal de suas conexões dinâmicas. Pois, se eu coloco a bola sobre a almofada, aparece uma cavidade sobre a figura antes plana da mesma; se, no entanto, a almofada já tem uma cavidade (seja lá por quê), não se segue disso uma bola pesada.

A sequência temporal é realmente, pois, o único critério empírico do efeito em relação à causalidade da causa que o antecede. O copo é a causa da elevação da água sobre sua base horizontal, mesmo que ambos os fenómenos sejam simultâneos. Pois tão logo eu retire a água com o copo de um recipiente maior, segue-se a modificação do estado horizontal, que ela tinha ali; no estado côncavo que ela assume no copo.

Essa causalidade conduz ao conceito de ação, este ao conceito de força e, através disso ao de substância. Como eu não quero aumentar o meu empreendimento crítico, que somente diz respeito às fontes do conhecimento sintético *a priori*, com decomposições que só ajudam a explicar (não a ampliar) os conceitos, deixo a exposição detalhada desses conceitos para um futuro sistema da

razão pura, muito embora essa análise já se possa encontrar, em grande medida, nos manuais até hoje conhecidos. Só não posso deixar de fora o critério empírico de uma substância, na medida em que ela parece manifestar-se não tanto através da permanência dos fenômenos, mas melhor e mais facilmente através da ação.

Onde há ação, portanto atividade e força, há também substância; e é apenas nesta que deve ser buscada a sede daquela frutífera fonte dos fenômenos. Esta afirmação é bastante apropriada: mas, quando se tem de esclarecer o que se entende por substância, e se quer evitar um círculo vicioso, não é tão fácil responder. Como se pretende inferir diretamente da ação a permanência do agente, se esta é uma característica tão própria e essencial da substância (phaenomenon)? Ainda que fosse inteiramente insolúvel pelo caminho habitual (procedendo analiticamente, a partir dos próprios conceitos), essa questão é solucionada sem qualquer dificuldade a partir do que vimos acima. Ação já significa a relação do sujeito da causalidade ao efeito. Como todo efeito, contudo, consiste naquilo que acontece, portanto no cambiável que é caracterizado pelo tempo segundo a sucessão, então o sujeito último do mesmo é o permanente como substrato de tudo o que se modifica, i. e., a substância. Pois as ações, segundo o princípio de causalidade, são sempre a primeira razão da mudança dos fenômenos e não podem, portanto, residir em um sujeito que se modifica ele mesmo, pois do contrário seriam necessários outras ações e um outro sujeito que determinasse tal mudança. Graças a isso, pois, a ação, como um critério empírico suficiente, prova a substancialidade sem que eu tenha antes de buscar a permanência do sujeito por meio de percepções comparadas, o que não poderia acontecer, por esse caminho, com a exatidão exigida para a quantidade e a estrita validade universal do conceito. Pois se pode concluir com segurança, a partir da necessidade empírica e permanência na existência, portanto do conceito de uma substância como fenômeno, que o primeiro sujeito da causalidade de todo surgir e desaparecer não pode ele próprio (no campo dos fenômenos) surgir e desaparecer.

Se algo acontece, o mero surgir já é em si mesmo, independentemente daquilo que surge, um objeto da investigação. A passagem do não ser de um estado a esse estado, supondo-se que este não contenha uma qualidade no fenômeno, já é algo que, por si só, tem de ser investigado. Tal como foi mostrado no item “A”, esse surgir não diz respeito à substância (pois esta não surge), mas apenas a seu estado. Ele é, portanto, uma mera modificação, e não uma origem a partir do nada. Se essa origem é enxergada como o efeito de uma causa alheia, ela se denomina criação e não pode, como acontecimento, ser contada entre os fenômenos, visto que a sua mera possibilidade já suprimiria a unidade da experiência; se, no entanto, eu não considerasse todas as coisas como fenômenos (Phänomene), mas sim como coisas em si e objetos do entendimento puro, elas poderiam ser vistas, ainda que sejam substâncias, como dependentes de causas alheias no que diz respeito à sua

existência; nesse caso, porém, elas trariam consigo outros significados e não se coadunariam com os fenômenos enquanto objetos da experiência.

Como pode algo, no entanto, em geral modificar-se? Como é possível que a um estado em um ponto do tempo se siga um estado oposto em outro ponto? Quanto a isso nós não temos, *a priori*, o mínimo conceito. Exige-se para isso o conhecimento de forças reais que só podem ser dadas empiricamente, como, por exemplo, as forças motrizes ou, o que dá no mesmo, certos fenômenos sucessivos (movimentos) que manifestam essas forças. A forma de cada modificação, no entanto, a única condição sob a qual ela pode ocorrer como o surgir de um outro estado (qualquer que seja o seu conteúdo, i.e., o estado que é modificado), portanto a sucessão dos próprios estados (o ocorrido), é algo que pode ser tratado *a priori* segundo a lei da causalidade e as condições do tempo[92].

Se uma substância passa de um estado “a” a um estado “b”, o ponto do segundo no tempo é distinto do ponto do primeiro no tempo e se segue a ele. Da mesma forma, também como realidade (no fenômeno) o segundo estado se distingue do primeiro, no qual não estava, assim como “b” se distingue do zero; i. e., se o estado “b” só se distingue do estado “a” segundo a quantidade, a modificação é então um surgir de “b-a”, que não existia no estado anterior, e em relação a este é = 0.

Pergunta-se, portanto, como uma coisa passa de um estado = “a” a um outro = “b”. Entre dois instantes há sempre um tempo, e entre dois estados neles há sempre uma diferença que tem uma quantidade (pois todas as partes dos fenômenos, por seu turno, são sempre quantidades). Toda passagem de um estado a outro, portanto, acontece em um tempo que está contido entre dois instantes, dos quais o primeiro determina o estado de que a coisa sai, e o segundo, o estado que ela atinge. Ambos, portanto, são limites do tempo de uma modificação, portanto do estado intermediário entre os dois estados, e pertencem, como tal, à modificação como um todo. Agora, toda modificação tem uma causa que prova a sua causalidade durante todo o tempo ao longo do qual ela se realiza. Esta causa, portanto, não produz a sua modificação subitamente (de uma vez ou em um instante), mas durante um tempo, de tal jnodo que, assim como o tempo cresce do instante inicial “a" até seu término em “b”, também a quantidade da realidade (“b-a”) é gerada através dos graus menores que estão contidos entre o primeiro e o último. Toda modificação, assim, só é possível por meio de uma ação contínua da causalidade, que, sendo uniforme, denomina-se um momento. A modificação não é constituída por esses momentos, mas é engendrada por eles como seu efeito.

Tal é, pois, a lei da continuidade de todas as modificações, cujo fundamento é o seguinte: nem o tempo, nem tampouco o fenômeno no tempo, são constituídos de partes que sejam as menores; e mesmo assim o estado da coisa, durante sua

modificação, chega até seu segundo estado através de todas essas partes enquanto elementos. Do mesmo modo como não há diferença do real no fenômeno, não há diferença na quantidade dos tempos que seja a menor, e o novo estado da realidade, assim, cresce a partir do primeiro, em que ela não existia, através de todos os infinitos graus da mesma, sendo que as diferenças entre estes são menores, em seu conjunto, do que aquela entre 0 e “a”.

Qualquer que seja a utilidade dessa proposição na investigação da natureza, isso não nos interessa aqui. Mas como pode tal proposição, que parece ampliar tanto o nosso conhecimento da natureza, ser inteiramente *a priori* Por mais que a aparência demonstre ser ela real e correta, e se possa acreditar que a pergunta por sua possibilidade esteja superada, isso exige de nós uma acurada investigação. Afinal, há tantas pretensões infundadas de ampliação de nosso conhecimento por meio da razão pura que se deveria assumir como princípio geral o ser sempre desconfiado e nada acreditar ou aceitar, mesmo diante da mais clara prova dogmática, sem documentos capazes de fornecer uma dedução rigorosa.

Todo crescimento do conhecimento empírico, e todo progresso da percepção, não é senão uma ampliação da determinação de nosso sentido interno, i. e., um avanço no tempo, independentemente de quais sejam os objetos, quer fenômenos ou intuições puras. Esse avanço no tempo determina tudo e não é, em si mesmo, determinado por mais nada; i. e., as suas partes são dadas somente no tempo e através de sua síntese, mas não anteriormente a ele. Em virtude disso, toda passagem, na percepção, a algo que se segue no tempo, é uma determinação do tempo por meio do engendramento dessa percepção; e, como o tempo é sempre - e em todas as suas partes - uma quantidade, tal passagem é também o engendramento de uma percepção como quantidade através de todos os graus, dos quais nenhum é o menor, desde o zero até o seu grau determinado. E assim fica clara, pois, a possibilidade de conhecer *a priori* uma lei das modificações segundo sua forma. Nós antecipamos apenas nossa própria apreensão, cuja condição, visto que ela está em nós anteriormente a qualquer fenômeno dado, tem certamente de poder ser conhecida *a priori*.

Assim, do mesmo modo como o tempo contém a condição sensível *a priori* da possibilidade de um avanço contínuo do existente ao seu seguinte, o entendimento é, por meio da unidade da apercepção, a condição *a priori* da possibilidade de uma determinação contínua, através da série de causas e efeitos, de todas as posições para os fenômenos nesse tempo, de tal modo que as causas trazem os efeitos inevitavelmente consigo, no que diz respeito à sua existência, e assim tornam válido o conhecimento das relações temporais para todo tempo (universalmente), portanto objetivamente válido.

C) Terceira analogia

• Princípio da simultaneidade segundo a lei da reciprocidade ou comunidade: todas as substâncias, na medida em que podem ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em completa reciprocidade.

• Prova:

As coisas são simultâneas quando, na intuição empírica, a percepção de uma pode seguir-se à percepção da outra reciprocamente (o que, conforme foi mostrado no segundo princípio, não pode acontecer na sequência temporal dos fenômenos). Assim, eu posso situar minha percepção primeiro na lua e depois na terra, como também, inversamente, primeiro na terra e depois na lua; e, visto que as percepções desses objetos podem seguir-se umas às outras reciprocamente, eu digo que eles existem simultaneamente. Agora, a simultaneidade é a existência do diverso no mesmo tempo. Não se pode, contudo, perceber o próprio tempo para, a partir do fato de que as coisas estão postas nesse tempo, deduzir que as suas percepções podem seguir-se reciprocamente. A síntese da imaginação na apreensão, portanto, apenas forneceria essas representações uma por uma, estando cada qual no sujeito quando a outra não está e vice-versa; o que não significa, todavia, que os objetos sejam simultâneos, i. e., que quando um existe o outro exista também no mesmo tempo, e que isto seja necessário para que as percepções possam seguir-se umas às outras reciprocamente. Consequentemente, é necessário um conceito intelectual[93] da sequência recíproca das determinações dessas coisas, que existem simultaneamente umas fora das outras, para dizer que a sequência recíproca das percepções está fundada no objeto e, assim, representar a simultaneidade como objetiva. A relação das substâncias, no entanto, em que uma contém as determinações cujo fundamento está contido na outra, é a relação de influência e, se aquela contém, reciprocamente, o fundamento das determinações nesta última[94], é a relação de comunidade ou reciprocidade. A simultaneidade das substâncias no espaço, portanto, só pode ser conhecida na experiência sob a pressuposição de uma reciprocidade entre elas; esta é também, portanto, a condição de possibilidade das próprias coisas como objetos da experiência.

As coisas são simultâneas quando existem em um mesmo e único tempo. Como se reconhece, porém, que elas estão em um mesmo e único tempo? Quando é indiferente a ordem na síntese da apreensão desse diverso, i. e., quando ela pode ir de “A” a “E” passando por “B”, “C” e “D” ou, inversamente, de “E” a “A”. Pois, se elas estivessem umas após as outras no tempo (na ordem que começa em “A” e termina em “E”), seria impossível começar a apreensão na percepção de “E” e retroceder a “A”, já que “A” pertenceria ao tempo passado e não poderia mais ser um objeto da apreensão.

Suponham que, em uma diversidade de substâncias como fenômenos, cada uma delas fosse inteiramente isolada, i. e., que nenhuma tivesse efeito sobre as

demais nem, inversamente, recebesse destas influência alguma. Eu digo, então, que a simultaneidade das mesmas não poderia ser o objeto de uma percepção, e que a existência de uma não poderia, de modo algum, conduzir à existência da outra através da síntese empírica. Pois, se vocês se lembrarem que elas eram separadas por um espaço inteiramente vazio, a percepção que vai de uma à outra, mesmo podendo determinar a existência desta última por meio de uma percepção seguinte, não poderia distinguir se o fenômeno se segue objetivamente à primeira ou se, em vez disso, é simultâneo a ela.

Tem de haver algo, portanto, além da mera existência, através do qual “A” possa determinar a posição de “B” no tempo e, inversamente, “B” a de “A”, pois somente sob esta condição podem as referidas substâncias ser representadas empiricamente como existindo ao mesmo tempo. Agora, só determina a posição do outro no tempo aquilo que for a causa desse outro ou de suas determinações. Toda substância, portanto (na medida em que só pode ser subsequente no que diz respeito às suas determinações), tem de conter a causalidade de certas determinações na outra e, ao mesmo tempo, os efeitos da causalidade da outra sobre si, i. e., elas têm de estar em comunidade dinâmica (imediata ou mediata) caso a simultaneidade deva ser conhecida em alguma experiência possível. Agora, é necessário, com relação aos objetos da experiência, tudo aquilo sem o qual a própria experiência desses objetos seria impossível. Logo, é necessário a todas as substâncias no fenômeno, na medida em que são simultâneas, estar em completa comunidade de reciprocidade entre si.

A palavra “comunidade” (Gemeinschaft), em nossa língua, é ambígua e pode significar tanto communio como também commercium. Nós a empregamos aqui no último sentido, como comunidade dinâmica sem a qual a própria comunidade local (communio spatii) jamais poderia ser conhecida empiricamente. Em nossas experiências, é fácil notar que apenas as influências contínuas em todas as posições do espaço podem conduzir nosso sentido de um objeto a outro; que a luz, que atua entre nossos olhos e os corpos do mundo, ocasiona uma comunidade mediata entre estes e nós e, desse modo, prova a simultaneidade dos últimos; que nós não podemos modificar um lugar empiricamente (perceber esta mudança) sem que a matéria torne em toda parte possível a percepção de nossa posição; e que somente através de sua influência recíproca pode a matéria estabelecer a sua simultaneidade e, assim, a coexistência dos corpos (ainda que apenas mediatamente) até o mais distante deles. Sem comunidade, toda percepção (do fenómeno no espaço) é descolada das demais e a cadeia de representações empíricas, i. e., a experiência, teria de começar inteiramente do princípio a cada objeto novo, sem que o anterior pudesse concatenar-se minimamente ou entrar em uma relação temporal com ele. Não pretendo refutar com isso o espaço vazio; pois ele pode sempre existir onde as percepções de modo algum alcançam e, portanto, onde não há qualquer

conhecimento empírico da simultaneidade; nesse caso, porém, ele não é objeto algum para a nossa experiência possível.

O que segue pode ser útil em termos de explicação. Em nossa mente, todos os fenômenos, enquanto contidos em uma experiência possível, têm de estar em comunidade (communio) na apercepção; e, na medida em que os objetos devem ser representados em conexão como simultaneamente existentes, eles têm de determinar reciprocamente suas posições no tempo e, assim, constituir um todo. Se essa comunidade subjetiva deve basear-se em um fundamento objetivo, ou referir-se a fenômenos como substâncias, a percepção de um, como fundamento, tem de tornar possível a percepção do outro e vice-versa, de modo que a sucessão, que está sempre nas percepções enquanto apreensões, não é atribuída aos objetos, mas estes podem ser representados como existindo simultaneamente. Mas isto é uma influência recíproca, i. e., uma comunidade (commercium) das substâncias sem a qual, portanto, a relação empírica de simultaneidade não poderia ter lugar na experiência. Por meio desse comércio[95], na medida em que estão fora uns dos outros e ainda assim em conexão, os fenômenos constituem um composto (compositum reale), e compostos desse tipo são possíveis de muitos modos. As três relações dinâmicas, portanto, de que todas as outras se originam, são a de inerência, de consequência e de composição.

Tais são, pois, as três analogias da experiência. Elas não são outra coisa senão os princípios de determinação da existência dos fenômenos no tempo segundo os três *modi* deste último: a relação ao tempo mesmo como uma quantidade (a quantidade da existência, i. e., a duração), a relação no tempo como uma série (uns após os outros) e, por fim, a relação no tempo enquanto um conjunto completo de todas as existências (simultaneamente). Esta unidade da determinação do tempo é sempre dinâmica, i. e., o tempo não é visto como aquilo em que a experiência determinasse imediatamente a posição de cada existência - o que seria impossível, já que o tempo absoluto não é um objeto da percepção em que os fenômenos pudessem ser reunidos. Na verdade, é a regra do entendimento, a única pela qual a existência dos fenômenos pode receber unidade sintética segundo relações temporais, que determina a cada um destes a sua posição no tempo, portanto de maneira *a priori* e válida para todo e qualquer tempo.

Por natureza (no sentido empírico) entendemos a concatenação dos fenômenos, no que diz respeito à sua existência, segundo regras necessárias, i. e., segundo leis. São certas leis, portanto, e de maneira *a priori*, que antes de tudo tornam uma natureza possível; as leis empíricas só podem ter lugar e ser encontradas através da experiência, e isso, de fato, a partir daquelas leis originárias pelas quais a própria experiência se torna primeiramente possível. Nossas analogias apresentam efetivamente, portanto, a unidade da natureza na concatenação de todos os fenômenos sob certos expoentes, os quais exprimem tão somente a relação do tempo

(na medida em que compreende em si toda existência) à unidade da apercepção que só pode ter lugar na síntese segundo regras. Em seu conjunto, portanto, elas dizem que todos os fenômenos residem - e têm de residir - em uma natureza, pois sem essa unidade *a priori* não seria possível qualquer unidade da experiência, portanto também nenhuma determinação dos objetos na mesma.

Quanto, porém, ao tipo de prova que empregamos nessas leis transcendentais da natureza, e à sua característica mais própria, é preciso fazer uma observação que também será muito importante como advertência a toda outra tentativa de provar proposições *a priori* que sejam intelectuais e ao mesmo tempo sintéticas. Se tivéssemos tentado provar essas analogias dogmaticamente, i. e., a partir de conceitos, no sentido de que tudo o que existe só pode ser encontrado no que é permanente, que todo acontecimento pressupõe algo, no instante anterior, a que ele se segue segundo uma regra, e que no diverso, finalmente, que é simultâneo, os estados seriam simultâneos na relação de uns com os outros segundo uma regra (estariam em comunidade), todo o nosso esforço teria sido em vão. Pois não se pode de modo algum, partindo de um objeto e de sua existência, chegar à existência do outro, ou ao seu modo de existir, por meio de meros conceitos dessas coisas, independentemente de como estes sejam decompostos. O que nos restava então? A possibilidade da experiência como um conhecimento em que todos os objetos têm de poder ser-nos dados, no fim das contas, caso a sua representação deva ter realidade objetiva para nós. Foi neste terceiro termo, pois, cuja forma essencial consiste na unidade sintética da apercepção de todos os fenômenos, que nós encontramos condições *a priori* da determinação temporal completa e necessária de toda existência no fenômeno, sem a qual a própria determinação empírica do tempo seria impossível, e encontramos regras da unidade sintética *a priori* por meio da qual nós podíamos antecipar a experiência. Na falta desse método, e na ilusão de poder provar dogmaticamente as proposições sintéticas que o uso empírico do entendimento sugere como seus princípios, aconteceu de tentar-se buscar, tão frequente como inutilmente, uma prova do princípio de razão suficiente. Embora as duas outras analogias sempre tenham sido usadas tacitamente[96], nunca se pensou nelas porque faltava o fio condutor das categorias, o único capaz de descobrir e tornar manifestas as lacunas do entendimento, seja em conceitos seja em princípios.

4) Os postulados do pensamento empírico em geral:

1) O que concorda com as condições formais da experiência (conforme à intuição e aos conceitos) é possível.

2) O que se concatena com as condições materiais da experiência

(da sensação) é real.

3) Aquilo cuja concatenação com o real é determinada segundo condições universais da experiência é necessário (existe necessariamente).

Explicação

As categorias da modalidade têm a peculiaridade de não aumentar sequer minimamente, como determinação do objeto, o conceito a que são acrescentadas como predicados; elas apenas exprimem a sua relação às faculdades de conhecimento. Se o conceito de uma coisa já é inteiramente completo, eu posso, todavia, perguntar ainda, acerca desse objeto, se ele é apenas possível ou também real, e, sendo este último o caso, se ele é ainda necessário. Através disso não são pensadas outras determinações no próprio objeto, mas apenas se pergunta como ele (juntamente com todas as suas determinações) se comporta em relação ao entendimento e seu uso empírico, à faculdade empírica de julgar e à razão (em sua aplicação à experiência).

Justamente por isso, também os princípios da modalidade não são mais do que explicações dos conceitos de possibilidade, realidade e necessidade em seu uso empírico e, desse modo, são ao mesmo tempo restrições de todas as categorias ao mero uso empírico, sem admitir ou permitir o transcendental. Pois, se estas não têm um significado meramente lógico, e não devem exprimir analiticamente a forma do pensamento, mas devem referir-se às coisas e sua possibilidade, realidade ou necessidade, então elas têm de dirigir-se à experiência possível e a sua unidade sintética, a única em que os objetos do conhecimento podem ser dados.

O postulado da possibilidade das coisas exige, portanto, que o conceito da mesma concorde com as condições formais de uma experiência em geral. Esta última, no entanto, i. e., a forma objetiva da experiência em geral, contém toda a síntese que é exigida para o conhecimento dos objetos. Um conceito que abarca em si uma síntese tem de ser tomado como vazio, e não se refere a objeto algum, caso esta síntese não pertença à experiência, seja enquanto dela extraída - ele se denomina então um conceito empírico -, seja enquanto uma que, como condição *a priori*, serve de base à experiência em geral (à forma desta) - ele é então um conceito puro que, ainda assim, pertence à experiência, já que seu objeto só pode ser encontrado nesta. Pois de onde se pretende tirar o caráter possível de um objeto, que é pensado através de um conceito sintético *a priori*, a não ser da síntese que constitui a forma do conhecimento empírico dos objetos? Que nenhuma contradição tenha de estar contida em tal conceito é, de fato, uma condição lógica necessária; mas está longe de ser suficiente no que diz respeito à realidade objetiva do conceito, i. e., à possibilidade desse objeto tal como pensado através do conceito. Assim, não há qualquer contradição no conceito de uma figura que seja demarcada por duas linhas retas, pois os conceitos de duas linhas retas e de sua intersecção não contêm a

negação de uma figura; na verdade, a impossibilidade repousa não no conceito em si mesmo, mas na sua construção no espaço, i. e., nas condições do espaço e de sua determinação; mas estas, por seu turno, possuem a sua realidade objetiva, i. e., referem-se a coisas possíveis porque contêm em si, *a priori*, a forma da experiência em geral.

E agora tornemos visível a difundida utilidade e influência desse postulado da possibilidade. Se me represento uma coisa que é permanente de tal modo que tudo o que se modifica pertence ao seu estado, então não posso saber nunca, a partir apenas de tal conceito, se uma coisa desse tipo é possível. Ou, se me represento algo que deve ser de tal modo constituído que, posto ele, outro algo se segue sempre e inevitavelmente, isto pode por certo ser pensado sem contradição, mas não se pode avaliar através disso se esse tipo de propriedade (a causalidade) pode ser encontrado em alguma coisa possível. Eu posso, finalmente, representar-me diversas coisas (substâncias) cuja constituição seja tal que o estado de uma produza consequências no estado da outra e vice-versa, mas não posso deduzir desses conceitos, que contêm uma síntese meramente arbitrária, que esse tipo de relação pertença a alguma coisa. É apenas, pois, porque esses conceitos exprimem as relações das percepções em qualquer experiência, de maneira *a priori*, que se conhece a sua realidade objetiva, i. e., sua verdade transcendental; e isso, claro, independentemente da experiência, mas não independentemente de.toda referência à forma de uma experiência em geral e à unidade sintética em que os objetos podem ser conhecidos empiricamente.

Caso se quisesse, no entanto, sem emprestar à própria experiência o exemplo de sua conexão, fazer novos conceitos de substâncias, forças e reciprocidades a partir do material que a percepção nos oferece, cair-se-ia em meras fantasias cuja possibilidade não pode ser indicada por sinal algum, já que a experiência não é nelas assumida como mestra, nem esses conceitos são dela extraídos. Semelhantes conceitos imaginários não podem, como as categorias, receber o caráter de sua possibilidade *a priori*, enquanto condições de que toda experiência depende*", mas sim *a posteriori*, como conceitos dados através da própria experiência; e a sua possibilidade ou é conhecida *a posteriori* e empiricamente, ou não é de modo algum conhecida. Uma substância que estivesse permanentemente presente no espaço, ainda que sem preenchê-lo (tal como aquela coisa intermediária entre a matéria e o ser pensante que alguns pretendem ter introduzido), ou um poder fundamental especial de nossa mente para intuir o futuro antecipadamente (em vez de apenas conjecturá-lo), ou ainda uma faculdade da mesma para entrar em comunidade de pensamento com outros seres humanos (por mais distantes que eles estejam): tais são conceitos cuja possibilidade é inteiramente infundada, já que não pode ser fundada na experiência ou em suas conhecidas leis e, sem estas, não passa de uma ligação arbitrária de pensamentos que, mesmo não contendo qualquer contradição,

não pode levantar nenhuma pretensão à realidade objetiva, nem portanto à possibilidade do objeto que se quer aí pensar. No que diz respeito à realidade, é evidente por si mesmo que não se pode pensá-la *in* concreto sem recorrer à ajuda da experiência, pois ela só pode referir-se à sensação como matéria da experiência e não concerne à forma da relação, com a qual se poderia jogar nas fantasias.

Mas eu deixo aqui de lado tudo aquilo cuja possibilidade só pode ser extraída da realidade na experiência, e considero apenas a possibilidade das coisas por meio de conceitos *a priori*, dos quais[97] continuo a afirmar que não podem existir jamais a partir de tais conceitos por si mesmos, mas apenas como condições formais e objetivas de uma experiência em geral.

Parece, com efeito, que a possibilidade de um triângulo pode ser conhecida a partir do seu conceito em si mesmo (que é sabidamente independente da experiência); pois de fato nós podemos dar-lhe um objeto inteiramente *a priori*, i. e., construí-lo. Como este, no entanto, é apenas a forma de um objeto, tal conceito permaneceria sempre um mero produto da imaginação, e a possibilidade de seu objeto permaneceria duvidosa, como algo que exigiria ainda algo mais, a saber, que tal figura fosse pensada sob as puras condições em que todos os objetos da experiência se baseiam. Que o espaço, no entanto, seja uma condição formal *a priori* das experiências externas, e que essa síntese construtiva pela qual construímos um triângulo na imaginação seja completamente idêntica àquela que praticamos na apreensão de um fenômeno: é apenas isso que conecta a esse conceito a representação da possibilidade de tal coisa. E assim a possibilidade das quantidades contínuas, e mesmo das quantidades em geral - já que aí os conceitos são todos sintéticos -, ficam absolutamente claras não a partir dos conceitos mesmos, mas deles como condições formais da determinação dos objetos na experiência em geral. E onde se poderiam buscar objetos correspondentes aos conceitos, afinal, senão na experiência, a única através da qual os objetos nos são dados? E isso apesar de nós podermos, sem recorrer previamente à própria experiência, conhecer e caracterizar a possibilidade das coisas por mera referência às condições formais sob as quais algo é nela determinado como objeto, portanto inteiramente *a priori* (ainda que sempre em referência a ela e no interior dos seus limites). .

O postulado de conhecer a realidade das coisas exige a percepção, portanto a sensação da qual se é consciente; não, de fato, a percepção imediata do próprio objeto cuja existência deve ser conhecida, mas sim a concatenação do mesmo com alguma percepção real segundo as analogias da experiência, as quais apresentam toda conexão real em uma experiência em geral.

No mero conceito de uma coisa não pode ser encontrada nenhuma marca de sua existência. Pois, mesmo que ele seja completo a ponto de não lhe faltar nada

para pensar uma coisa com todas as suas determinações internas, a existência não tem nada que ver com tudo isso, mas sim com a questão: se tal coisa nos é dada de tal modo que a sua percepção possa, se necessário, preceder o conceito. Pois que o conceito preceda a percepção significa apenas a sua possibilidade; a percepção, no entanto, que fornece a matéria ao conceito, é a única marca de realidade. Também se pode, contudo, conhecer a existência da coisa antes de sua percepção e, portanto, comparativamente *a priori*, desde que ela se concatene com algumas percepções segundo os princípios da conexão empírica das mesmas (as analogias). Pois neste caso a existência da coisa se coaduna com nossas percepções em uma experiência possível e nós podemos, partindo de nossa percepção real, chegar à coisa, na série das percepções possíveis, segundo o fio condutor dessas analogias. Assim, nós conhecemos a existência de uma matéria magnética, que perpassa todos os corpos, a partir da percepção da limalha de ferro atraída pelo ímã, ainda que uma percepção imediata dessa matéria nos seja impossível em virtude da constituição de nossos órgãos. Pois, seguindo as leis da sensibilidade e o contexto de nossas percepções, nós acabaríamos certamente por atingir na experiência, desde que nossos sentidos fossem mais apurados (a sua rudeza nada tem que ver com a experiência possível), a intuição empírica imediata de tal matéria. Até onde alcançam, pois, a percepção e seus complementos segundo leis empíricas, até aí alcança também o nosso conhecimento da existência das coisas. Se não começamos pela experiência, ou não prosseguimos segundo leis da concatenação empírica dos fenômenos, tentamos em vão adivinhar ou investigar a existência de alguma coisa. Uma poderosa objeção a essas regras, no entanto, pelas quais a existência tem de ser provada mediatamente, é feita pelo idealismo, cuja refutação encontra aqui o seu lugar apropriado[98].

Refutação do idealismo

O idealismo (eu penso aqui no material) é a teoria que explica a existência dos objetos no espaço, fora de nós, ou como apenas duvidosa e indemonstrável, ou como falsa e impossível; o primeiro é o idealismo problemático de Descartes, que explica uma única afirmação (assertio) empírica como indubitável, qual seja, “eu sou”; o segundo é o idealismo dogmático de Berkeley, que explica o espaço, com todas as coisas que ele engloba, enquanto condição inseparável, como algo que seria impossível em si mesmo, e as coisas no espaço, do mesmo modo, como meras imagens. O idealismo dogmático é inevitável quando se enxerga o espaço como propriedade que deve pertencer às coisas em si mesmas; pois ele seria então, juntamente com tudo aquilo a que serve de condição, uma não coisa. Já na Estética transcendental, contudo, afastamos o fundamento desse idealismo transcendental. O idealismo problemático, que nada afirma quanto a isso, mas apenas professa a incapacidade de provar através da experiência imediata uma existência além da nossa, é racional e conforme a um rigoroso modo de pensar filosófico: ele não

permite, com efeito, que se emita um juízo decisivo sem que antes se tenha encontrado uma prova suficiente. A prova requerida tem de estabelecer, portanto, que nós temos não apenas imagens das coisas externas, mas também a sua experiência; o que não pode ocorrer de outro modo a não ser provando-se que mesmo a nossa experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível sob a pressuposição da experiência externa.

• Teorema: A mera consciência de minha própria existência, empiricamente determinada, prova a existência dos objetos no espaço fora de mim.

Prova:

Eu sou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda determinação do tempo pressupõe algo permanente na percepção. Este permanente, contudo, não pode ser algo em mim, pois a minha própria existência só pode ser determinada no tempo através dele. A percepção desse permanente, portanto, só é possível por meio de uma coisa fora de mim, e não por meio da mera representação de uma coisa fora de mim. Logo, a determinação de minha existência no tempo só é possível por meio da existência de coisas reais que percebo fora de mim. Agora, a consciência está necessariamente ligada, no tempo, à consciência da possibilidade dessa determinação do tempo: portanto, ela também está necessariamente ligada à existência das coisas fora de mim como condição da determinação do tempo; i. e., a consciência de minha própria existência é, ao mesmo tempo, uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim.

Observação 1: Percebe-se na prova acima que o truque adotado pelo idealismo se volta contra ele com tanto mais razão. Ele assumia que a única experiência imediata seria a interna, a partir da qual se deduziriam as coisas externas, e isto de maneira duvidosa (como sempre ocorre quando se deduz determinadas causas a partir de dados efeitos), pois também poderia estar em nós mesmos a causa das representações que, dê maneira talvez equivocada, atribuímos às coisas externas. Aqui é provado, no entanto, que a experiência externa é realmente imediata[99], e que somente por meio dela é possível não a consciência de nossa própria existência, mas a determinação da mesma no tempo, i. e., a experiência interna. A representação eu penso, que exprime a consciência que pode acompanhar todo pensamento, é certamente aquilo que abarca em si, imediatamente, a existência de um sujeito, mas não ainda um conhecimento do mesmo, portanto também nenhum conhecimento empírico, i. e., nenhuma experiência; pois a esta pertence, além do pensamento de algo existente, também uma intuição, que é aqui interna e em relação à qual, i. e., ao tempo, o sujeito tem de ser determinado - para o que se exigem objetos externos, de tal modo que a experiência interna, portanto, só é possível mediatamente e por meio da externa.

Observação Com isso, pois, concorda perfeitamente todo uso empírico de nossa faculdade de conhecer na determinação do tempo.

Não apenas porque só podemos perceber as determinações do tempo por meio da mudança nas relações externas (o movimento) em relação ao permanente no espaço (por exemplo, o movimento do sol em relação aos objetos da Terra), mas também porque não temos nada permanente, que pudéssemos colocar como intuição sob o conceito de uma substância, a não ser a matéria-, e mesmo esta permanência não é extraída da experiência externa, mas pressuposta *a priori* como condição necessária de toda determinação do tempo, portanto também como determinação do sentido interno em relação à nossa própria existência por meio da existência das coisas externas. A consciência de mim mesmo na representação *eu* não é por certo uma intuição, mas uma mera representação intelectual da autoatividade de um sujeito pensante. Por isso esse *eu* também não tem o mínimo predicado da intuição que, como permanente, poderia servir de correlato à determinação do tempo no sentido interno; tal como o é, enquanto intuição empírica, a impenetrabilidade na matéria.

Observação 3: Do fato de a existência dos objetos externos ser requerida para a possibilidade de uma consciência determinada de nós mesmos não se segue que toda representação intuitiva das coisas externas abarque ao mesmo a existência destas últimas, pois tal representação pode ser apenas o efeito da imaginação (tanto nos sonhos como na loucura); mas ela só pode sê-lo através da reprodução de percepções externas antigas, as quais somente são possíveis, como foi mostrado, por meio da realidade de objetos externos. Aqui só tivemos de provar que a experiência interna em geral só é possível por meio da experiência externa em geral. Para saber se uma suposta experiência não é mera imaginação, é preciso averiguá-lo segundo as determinações particulares da mesma e a sua compatibilidade com os critérios de toda experiência real.

No que diz respeito ao terceiro postulado, por fim, ele se refere à necessidade material na existência, e não à mera necessidade formal e lógica na conexão dos conceitos. Como, no entanto, nenhuma existência dos objetos dos sentidos pode ser conhecida inteiramente *a priori*, mas apenas comparativamente *a priori*, em relação a uma outra existência já dada, e como, mesmo assim, só podemos chegar à existência que tem de estar contida em algum ponto na interconexão da experiência, da qual a percepção dada é uma parte, então a necessidade da existência não pode jamais ser conhecida a partir de conceitos, mas somente a partir da conexão, segundo leis universais da experiência, com aquilo que é percebido. Agora, a única existência que pode ser conhecida como necessária sob a condição de outros fenômenos dados é a existência dos efeitos a partir de causas dadas, segundo leis da causalidade. A necessidade que podemos conhecer, portanto, não é aquela da existência das coisas (substâncias), mas apenas a de seu estado, e isto, de fato, a

partir de outros estados que são dados na percepção, segundo leis empíricas da causalidade. Disso se segue que o critério da necessidade reside tão somente na lei da experiência possível segundo a qual tudo o que acontece é determinado *a priori* através de sua causa no fenômeno. Por isso nós só conhecemos, na natureza, a necessidade dos efeitos cujas causas nos são dadas; e a marca distintiva da necessidade na existência não vai além do campo da experiência possível, e mesmo neste não vale para a existência das coisas como substâncias, pois estas não podem ser nunca enxergadas como efeitos empíricos ou algo que acontece e surge. A necessidade somente diz respeito, portanto, às relações dos fenômenos segundo a lei dinâmica da causalidade e a possibilidade, nela fundada, de inferir *a priori*, a partir de uma dada existência (de uma causa), uma outra existência (do efeito). Tudo o que acontece é hipoteticamente necessário; este é um princípio que submete a modificação no mundo a uma lei, i. e., uma regra da existência necessária, sem a qual a natureza jamais existiria. Daí que a proposição "nada acontece por um mero acaso" (*in* mundo non datur casus) seja uma lei *a priori* da natureza; e, do mesmo modo, "na natureza nenhuma necessidade é cega, mas sim condicionada e, portanto, uma necessidade compreensível" (non datur fatum). Ambas são daquelas leis por meio das quais o jogo das modificações é submetido a uma natureza das coisas (como fenômenos) ou, o que dá no mesmo, à unidade do entendimento, a única em que elas podem pertencer a uma experiência como a unidade sintética dos fenômenos. Esses dois princípios pertencem aos princípios dinâmicos. O primeiro é, de fato, uma consequência do princípio de causalidade (sob as analogias da experiência). O segundo pertence aos princípios da modalidade, que acrescenta à determinação causal também o conceito da necessidade, a qual, no entanto, está sob uma regra do entendimento. O princípio da continuidade proibiu qualquer salto na série dos fenômenos (modificações) (*in* mundo non datur saltus), mas também no conjunto completo de todas as intuições empíricas no espaço ele proibiu lacunas ou hiatos entre dois fenômenos (non datur hiatus); pois essa é também uma forma de exprimir a proposição: "nada pode entrar na experiência que demonstre um vacuum, ou que simplesmente o admita como uma parte da síntese empírica". Pois no que diz respeito ao vazio, que pode ser pensado fora do campo da experiência possível (o mundo), trata-se de algo que não pertence à jurisdição do mero entendimento, que somente decide sobre as questões concernentes à utilização dos fenômenos dados para o conhecimento empírico, mas é, isto sim, uma tarefa para a razão idealista, que vai além da esfera de uma experiência possível e pretende emitir juízos sobre aquilo que circunda e limita esta última - algo, portanto, que tem de ser tratado na Dialética transcendental. Essas quatro proposições (*in* mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum), assim como todos os princípios de origem transcendental, podem ser facilmente representadas, no que concerne à sua ordem, segundo a ordem das categorias; e o lugar de cada uma pode ser facilmente demonstrado, mas isto é algo que o leitor já habituado fará por si mesmo, ou então

descobrirá com facilidade o fio condutor para fazê-lo. Elas têm todas em comum, no entanto, o simples fato de estar voltadas a não deixar nada, na síntese empírica, que possa romper ou reduzir o entendimento e a concatenação contínua de todos os fenômenos, i. e., a unidade de seus conceitos. Pois é apenas nele que se torna possível a unidade da experiência, em que todas as percepções têm de possuir o seu lugar.

Se o campo da possibilidade é maior que o campo que contém todo real, ou se este, por seu turno, é maior que a variedade daquilo que é necessário, tais são questões pertinentes e que, de fato, admitem uma solução sintética, mas a jurisdição em que se encontram é aquela da razão; pois elas perguntam apenas, grosso modo, se todas as coisas, como fenômenos, pertencem ao conjunto completo e ao contexto de uma única experiência, de que cada percepção dada é uma parte que, portanto, não poderia ligar-se a nenhum outro fenômeno, ou se minhas percepções podem pertencer a mais do que uma experiência possível (em sua concatenação geral). O entendimento apenas fornece à experiência em geral, *a priori*, as únicas regras que, de acordo com as condições subjetivas e formais da sensibilidade e da apercepção, a tornam possível. Outras formas da intuição (além do espaço e do tempo), assim como outras formas do entendimento (além das formas discursivas do pensamento ou do conhecimento por conceitos), mesmo que fossem possíveis, nós não as podemos de modo algum conceber ou tornar compreensíveis; e, mesmo que o pudéssemos, elas não pertenceriam à experiência enquanto único conhecimento em que objetos nos são dados. Se podem existir ainda outras percepções, além daquelas que em geral pertencem ao conjunto de nossa experiência possível, e se, portanto, pode haver um campo inteiramente diferente da matéria, isto é algo que o entendimento não pode decidir, pois ele somente lida com a síntese daquilo que é dado. Além disso, saltaria aos olhos a pobreza de nossas inferências habituais, pelas quais produziríamos um grande reino da possibilidade de que todo o real (todos os objetos da experiência) seria apenas uma pequena parte. Todo real é possível; disso se segue naturalmente, de acordo com as regras lógicas da conversão, a proposição meramente particular de que algum possível é real, o que parece significar apenas, por seu turno, que há muito possível que não é real. Parece, de fato, como se pudéssemos estabelecer diretamente a maior quantidade do possível em relação à quantidade do real, já que para constituir este último é preciso que algo mais seja acrescentado àquele. Ocorre que eu não conheço este acrescentar-se ao possível. Pois o que deveria ainda ser acrescentado ao possível seria impossível. À concordância com as condições formais da experiência só pode acrescentar-se, para meu entendimento, a conexão com alguma percepção; mas o que se conecta a esta segundo leis empíricas é real, mesmo que não seja percebido imediatamente. A partir daquilo que é dado não se pode concluir que, a concatenação completa com aquilo que me é dado na percepção, seja possível uma outra série de fenômenos, portanto mais do que uma única experiência que a tudo engloba; e sem que algo seja

dado tal conclusão é ainda menos possível, já que sem conteúdo nada pode ser pensado em parte alguma. Aquilo que só é possível sob condições que são elas próprias possíveis não é possível em todos os sentidos. Mas com isso entramos na questão de saber se a possibilidade das coisas se estende para além de onde a experiência alcança.

Eu apenas mencionei essa questão para não deixar qualquer lacuna naquilo que a opinião comum acredita pertencer aos conceitos do entendimento. Na verdade, porém, a possibilidade absoluta (válida em todos os sentidos) não é um mero conceito do entendimento e não pode ter qualquer uso empírico, mas pertence apenas à razão, que vai além de todo uso empírico possível do entendimento. Por isso nós temos de contentar-nos aqui com uma mera observação crítica, deixando o assunto na obscuridade até uma futura abordagem mais ampla.

Como pretendo encerrar aqui este quarto tópico, e com ele, ao mesmo tempo, o sistema de todos os princípios do entendimento puro, tenho ainda de dar uma razão para ter denominado postulados aos princípios da modalidade. Eu não quero tomar essa expressão, aqui, com o significado que, contra o sentido dos matemáticos - ao qual ele de fato pertence -, alguns novos autores filosóficos lhe deram, a saber, que o postular não deve significar mais do que dar uma proposição por imediatamente certa sem justificativa ou prova. Pois, se devêssemos admitir das proposições sintéticas, por mais evidentes que possam ser, que elas podem aspirar a uma aceitação incondicional sem qualquer dedução, com base apenas no prestígio de seu próprio enunciado, então toda a crítica do entendimento estaria perdida e, como não faltam suposições audaciosas que mesmo a crença comum não recusa (o que, de qualquer forma, não é qualquer garantia), todas as ilusões estariam abertas ao nosso entendimento, sem que ele pudesse negar seu assentimento aos enunciados que, embora injustificáveis, pretendem ser admitidos, com o mesmo tom de segurança, como verdadeiros axiomas. Se, portanto, uma determinação *a priori* é acrescentada sinteticamente ao conceito de uma coisa, então essa proposição tem de ser rigorosamente complementada, se não por uma prova, ao menos por uma dedução da legitimidade de sua afirmação.

Os princípios da modalidade, no entanto, não são sintético-objetivos, pois os predicados da possibilidade, realidade e necessidade não aumentam em nada o conceito de que são afirmados, como se acrescentassem algo à representação do objeto. Como são sempre sintéticos, contudo, eles somente o são subjetivamente, i. e., eles acrescentam ao conceito de uma coisa (real), da qual de resto nada dizem, o poder cognitivo de onde ele se origina e onde tem sua sede: de tal modo que, se ele está apenas no entendimento, em conexão com as condições formais da experiência, seu objeto se denomina possível; se está concatenado com a percepção e, através do entendimento, é por ela determinado, o objeto é real; se é determinado pela concatenação das percepções segundo conceitos, o objeto é denominado necessário.

Os princípios da modalidade não dizem mais de um conceito, portanto, do que a ação da faculdade de conhecer através da qual ele é engendrado. Na matemática, com efeito, um postulado é denominado uma proposição prática, a qual contém tão somente a síntese pela qual nós nos damos um objeto e engendramos o seu conceito, como, por exemplo, quando com uma dada linha, a partir de um dado ponto, descrevemos um círculo sobre um plano; e semelhante proposição não pode ser provada porque o procedimento que ela exige é justamente esse, pelo qual engendramos primeiramente o conceito de tal figura. Sendo assim, nós podemos postular os princípios da modalidade com exatamente o mesmo direito, já que eles não aumentam o seu conceito das coisas em geral[100], mas apenas indicam o modo como ele é, em geral, ligado a um poder cognitivo.

Observação geral ao sistema dos princípios

É bastante digno de nota que não possamos discernir a possibilidade de uma coisa a partir da mera categoria, mas tenhamos de ter sempre à mão uma intuição, para nela apresentar a realidade objetiva do conceito puro do entendimento. Tomem-se, por exemplo, as categorias da relação. Como (1) algo possa existir apenas como sujeito, não como mera determinação de outras coisas, i. e., como possa ser substância, ou como (2) algo tenha de existir porque outro algo existe, portanto como algo possa ser uma causa em geral, ou como (3) do fato de uma coisa existir, entre muitas outras que existem, algo deva seguir-se nas demais e vice-versa, podendo existir assim uma comunidade de substâncias: nada disso se deixa discernir a partir de meros conceitos. A mesma coisa vale também para as demais categorias: como, por exemplo, uma coisa pode formar um todo unitário com muitas outras, i. e., uma quantidade, e assim por diante. Enquanto não haja intuição, não se sabe se através das categorias um objeto é pensado e sequer se algum objeto pode corresponder a elas, com o que se confirma que elas não são, por si mesmas, conhecimento algum, mas apenas formas de pensamento para produzir conhecimentos a partir de intuições dadas. - Justamente por isso não se pode formular uma proposição sintética a partir de meras categorias. Por exemplo: em toda existência há uma substância, i. e., algo que só pode existir como sujeito, não como mero predicado; ou então: toda coisa é um quantum, e assim por diante, sempre sem nada que nos permitisse sair de um dado conceito e conectar-lhe um outro. Por isso também jamais se conseguiu provar uma proposição sintética a partir de meros conceitos puros do entendimento, como, por exemplo, a proposição: todo existente contingente tem uma causa. O máximo que se poderia conseguir seria provar que sem essa relação não conseguiríamos compreender de modo algum a existência do contingente, i. e., não poderíamos conhecer *a priori*, por meio do entendimento, a existência de tal coisa; do que não se segue, contudo, que essa condição seja a própria condição de possibilidade das coisas. Caso se retorne, com

efeito, à nossa prova do princípio da causalidade, ver-se-á que nós só podíamos prová-lo quanto aos objetos da experiência possível; tudo o que ocorre (cada acontecimento) pressupõe uma causa, e isto, de fato, de um modo tal que só podíamos prová-lo como princípio da possibilidade da experiência, portanto do conhecimento de um objeto dado na intuição empírica, e não a partir de meros conceitos. Que, no entanto, a proposição "todo contingente tem de possuir uma causa" seja clara para todos, a partir de meros conceitos, não é algo que se possa negar; mas o conceito do contingente já é de tal modo concebido, nesse caso, que ele não contém a categoria da modalidade (como algo cujo não ser poderia ser pensado), mas sim a da relação (como algo que só pode existir como consequência de outro algo), sendo claramente idêntica à primeira a proposição "o que só pode existir como consequência tem sua causa". Quando, de fato, nós devemos dar exemplos de uma existência contingente, nós sempre nos reportamos a modificações, e não apenas à possibilidade de pensar o contrário[101]. A modificação, porém, é um acontecimento que, enquanto tal, só é possível por meio de uma causa, e cujo não ser, portanto, também é por si possível, de modo que conhecemos a contingência porque algo só pode existir como efeito de uma causa; se uma coisa é admitida como contingente, portanto, dizer que ela tem uma causa é uma proposição analítica.

Mais curioso ainda, porém, é que, para compreender a possibilidade das coisas como consequência das categorias e, portanto, estabelecer a realidade objetiva das últimas, precisemos não apenas de intuições em geral, mas sempre também de intuições externas. Se tomamos, por exemplo, os conceitos puros da relação, verificamos que; (1) para dar algo permanente na intuição, correspondente ao conceito de substância (e assim estabelecer a realidade objetiva desse conceito), nós necessitamos de uma intuição no espaço (da matéria), pois apenas o espaço é permanentemente determinado, ao passo que o tempo, portanto tudo o que está no sentido interno, flui constantemente; (2) para expor a modificação como a intuição correspondente ao conceito de causalidade, temos de tomar o movimento como exemplo de modificação no espaço, que é o único modo, com efeito, de tornar intuíveis as modificações cuja possibilidade o puro entendimento pode compreender. A modificação é a ligação de determinações contraditórias entre si na existência de uma única e mesma coisa. Quanto à como é possível que a um certo estado se siga um outro a ele oposto na mesma coisa, não somente é impossível à razão torná-lo compreensível sem exemplos, mas também torná-lo inteligível sem pelo menos uma intuição; e esta intuição é a do movimento de um ponto no espaço, cuja existência em diferentes lugares (como uma consequência de determinações opostas) é o que primeiramente torna a modificação intuível por nós. Afinal, para depois podermos tornar a própria modificação interna concebível, temos de figurar o tempo, como forma do sentido interno, através de uma linha, e de tornar compreensíveis tanto a modificação interna, por meio do ato de desenhar essa linha

(movimento), como, portanto, a existência sucessiva de nós mesmos em diferentes estados por meio da intuição externa; sendo que o verdadeiro fundamento disso é que toda modificação pressupõe algo permanente na intuição, para simplesmente ser ela própria percebida como modificação, ao passo que no sentido interno não se encontra nenhuma intuição permanente. - A categoria da comunidade, por fim, no que diz respeito à sua possibilidade, não pode ser de modo algum compreendida pela mera razão; e a realidade objetiva desse conceito, portanto, não pode ser discernida sem intuição, mais especificamente sem uma intuição externa no espaço. Afinal, como se poderia pensar a possibilidade de que, existindo várias substâncias, algo possa (como efeito) seguir-se da existência de uma na existência das outras e, portanto, que, em virtude da existência de algo na primeira, também nas outras tenha de existir algo que não pode ser compreendido apenas a partir da existência das últimas? Pois isso é exigido para a comunidade, mas não é de modo algum compreensível entre coisas que se isolam completamente umas das outras pela sua subsistência. Por isso Leibniz, ao atribuir comunidade às substâncias do mundo somente segundo o modo como o entendimento as pensa, precisou de uma divindade para a mediação; pois, partindo apenas de sua existência, ele com razão as julgava incompreensíveis. Mas nós podemos tornar a possibilidade da comunidade (das substâncias como fenômenos) perfeitamente compreensível se as representarmos no espaço, portanto na intuição externa. Pois este já contém em si, *a priori*, as relações externas formais como condições de possibilidade das reais (no efeito e no efeito contrário, portanto nas relações de comunidade). - Desse mesmo modo se pode facilmente estabelecer que também a possibilidade das coisas como quantidades e, portanto, a realidade objetiva das categorias da quantidade só podem ser apresentadas na intuição externa e por meio desta aplicar-se depois também ao sentido interno. De modo a evitar a prolixidade, contudo, tenho de deixar os exemplos a cargo da reflexão do leitor.

Esta observação inteira é de grande importância não apenas para confirmar a nossa anterior refutação do idealismo, mas sobretudo para, quando se falar em autoconhecimento a partir da mera consciência interna ou em determinação de nossa natureza sem apoio nas intuições empíricas externas, indicar-nos os limites da possibilidade de tal conhecimento. ...

A última consequência de toda a presente seção é, portanto, a de que todos os princípios do entendimento puro não são mais do que princípios *a priori* da possibilidade da experiência, e é apenas a esta última que se referem também todas as proposições sintéticas *a priori*, cuja possibilidade mesma se baseia inteiramente nessa referência.

Terceiro capítulo: Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*

Nós agora não apenas percorremos a terra do entendimento puro e inspecionamos cuidadosamente cada parte dela, mas também a medimos e a cada coisa determinamos nela o seu lugar. Esta terra, no entanto, é uma ilha, e foi inscrita pela própria natureza em fronteiras imutáveis. Ela é a terra da verdade (um nome instigante), cercada por um vasto e tormentoso oceano que é o verdadeiro lugar da ilusão, onde muitos bancos de névoa e blocos de gelo prestes a derreter simulam novas terras e, enganando incessantemente, com esperanças vazias, o navegador errante que sai em busca de descobertas, atraem-no para aventuras que ele não consegue evitar, mas que, ao mesmo tempo, nunca consegue levar a cabo. Antes de nos arriscarmos nesse mar, contudo, para investigá-lo em toda sua extensão e verificar se há algo a esperar dele, será útil dar mais uma olhada no mapa da terra que queremos deixar, para nos perguntarmos, em primeiro lugar, se já não podemos estar satisfeitos com aquilo que está nela contido, ou mesmo ficar satisfeitos por necessidade, caso não haja em parte alguma outro solo onde pudéssemos construir algo; e, em segundo lugar, sob que título possuímos mesmo essa terra e podemos conservá-la contra todas as pretensões inimigas. Embora já tenhamos respondido suficientemente a esta pergunta no correr da Analítica, uma rápida reavaliação de suas soluções pode, unificando os seus momentos em um ponto, fortalecer a convicção nelas.

Nós vimos, com efeito, que tudo o que o entendimento cria a partir de si mesmo, sem retirá-lo da experiência, não pode ser submetido a nenhum outro uso que não o empírico. Os princípios do entendimento puro, quer sejam *a priori* constitutivos (como os matemáticos), quer meramente regulativos (como os dinâmicos), somente contêm, por assim dizer, um esquema puro para a experiência possível; pois esta só tem sua unidade graças à unidade sintética que o entendimento fornece por si mesmo, originariamente, à síntese da imaginação que concerne à apercepção, e com a qual os fenômenos, como data para um possível conhecimento empírico, já têm de estar *a priori* em relação e concordância. Muito embora essas regras do entendimento não sejam, com efeito, verdadeiras unicamente *a priori*, mas sim a fonte de toda verdade, i. e., da concordância de nosso conhecimento com os objetos, no sentido de que contêm em si o fundamento da possibilidade da experiência como o conjunto completo de todo o conhecimento em que objetos podem ser-nos dados, não nos parece suficiente apresentar apenas aquilo que é verdadeiro, mas também o que se deseja saber. Se com esta investigação crítica, portanto, nós não aprendemos mais do que aquilo que, mesmo sem tão sutil pesquisa, nós já teríamos realizado por nós mesmos no mero uso empírico do entendimento, parece que a vantagem por ela proporcionada não vale os esforços e preparativos efetuados. Mas quanto a isso se poderia responder que nenhuma

curiosidade é tão prejudicial à ampliação de nosso conhecimento quanto a de sempre querer saber de antemão a utilidade, antes mesmo de entregar-se às investigações e de se ter o mínimo conceito dessa utilidade, mesmo quando se a tenha diante dos olhos. Há uma vantagem, porém, que pode ser tornada tanto compreensível como interessante mesmo para o mais resistente e indisposto principiante nessa investigação transcendental, a saber: que o entendimento meramente ocupado com o seu uso empírico, que não reflete sobre as fontes de seu próprio conhecimento, pode certamente progredir, mas é incapaz de fazer uma coisa, qual seja, determinar a si mesmo as fronteiras de seu uso e saber o que pode estar dentro ou fora de sua inteira esfera; pois para isso são requeridas justamente as investigações profundas que nós realizamos. Se ele não pode decidir, contudo, se certas questões estão ou não em seu horizonte, ele nunca está seguro de suas pretensões e de sua posse, e tem de prestar contas de diversas repreensões embaraçosas por ultrapassar incessantemente os limites de seu domínio (o que é inevitável) e se perder em ilusões e fantasias.

Que o entendimento só possa, pois, fazer um uso empírico de todos os seus princípios *a priori*, e mesmo de todos os seus conceitos, e jamais um uso transcendental, é uma proposição que, se por ele reconhecida com convicção, leva a importantes consequências. O uso transcendental de um conceito, em algum princípio, se dá quando ele é referido a coisas em geral e em si mesmas; o empírico, quando ele é referido apenas a fenômenos, i. e., a objetos de uma experiência possível. Que apenas o último possa em geral ocorrer é algo que se percebe pelo seguinte[102]. Para cada conceito se exige em primeiro lugar a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar também a possibilidade de lhe dar um objeto a que ele se refira. Sem este último ele não tem sentido e é inteiramente vazio de conteúdo, mesmo que contenha a função lógica para fazer de algum datis um conceito. Agora, o objeto só pode ser dado a um conceito na intuição, e, se uma intuição pura é possível *a priori* antes do objeto, mesmo esta só pode receber seu objeto, portanto a validade objetiva, por meio da intuição empírica de que ela é a mera forma. Todos os conceitos, portanto, e com eles todos os princípios, por mais que também sejam possíveis *a priori*, referem-se a intuições empíricas, i. e., a data para uma experiência possível. Sem isso eles não têm qualquer validade objetiva e não passam de um jogo da imaginação ou do entendimento com suas respectivas representações. Tomem-se apenas os exemplos da matemática como exemplo, e primeiramente, de fato, em suas intuições puras. O espaço tem três dimensões, entre dois pontos só pode haver uma linha reta etc. Embora esses princípios, e a representação do objeto com que se ocupa aquela ciência, sejam engendrados inteiramente *a priori* na mente, eles não significariam nada se não pudéssemos apresentar o seu significado em fenômenos (objetos empíricos). Por isso também se exige tornar sensível um conceito abstrato, i. e., apresentar na intuição o objeto a ele correspondente, pois sem isso o conceito

permaneceria (como se diz) sem sentido, i. e., sem significado. A matemática satisfaz tal exigência por meio da construção da figura, que é um fenômeno presente aos sentidos (ainda que produzida *a priori*). O conceito de quantidade, nessa mesma ciência, busca sustentação e sentido no número, e este nos dedos, nos corais do ábaco, ou nos traços e pontos que se oferecem à visão. O conceito continua sendo engendrado *a priori*, juntamente com os princípios sintéticos ou fórmulas de tais conceitos; mas o uso dos mesmos, no fim das contas, bem como sua referência a supostos objetos, só podem ser buscados na experiência, cuja possibilidade (no que diz respeito à forma) eles contêm.

Que este seja o caso de todas as categorias, no entanto, e dos princípios elaborados a partir delas, fica claro pelo seguinte: nós não podemos definir nenhuma delas em termos reais, i. e., tornar compreensível a possibilidade de seu objeto, sem descer imediatamente às condições da sensibilidade, portanto à forma dos fenômenos, como aquilo a que, enquanto seus únicos objetos, elas têm de estar limitadas. Pois, caso esta condição seja retirada, perde-se todo o significado, i. e., toda referência ao objeto, e não se pode tornar compreensível, por meio de exemplo algum, o que se entende efetivamente por uma coisa sob tal conceito[103].

O conceito de quantidade em geral só pode ser explicado do seguinte modo: ela é a determinação de uma coisa no sentido de que por meio dela se pode pensar quantas vezes o um está nela posto. Mas este “quantas vezes” se funda na repetição sucessiva, portanto no tempo e na síntese (do homogêneo) no tempo. A realidade, portanto, só pode ser explicada por oposição à negação caso se conceba um tempo (como conjunto completo de todo ser) que ou se preenche com ela, ou é vazio. Se deixo de lado a permanência (que é uma existência por todo o tempo), só o que me resta, como conceito de substância, é a representação lógica do sujeito, que pretendo realizar quando me represento algo que só pode ocorrer como sujeito (sem ser um predicado de nada). Mas eu não apenas não conheço quaisquer condições sob as quais esse privilégio lógico possa ser próprio a alguma coisa, como também não há mais o que fazer a partir dele, nem as mínimas consequências a extrair, já que nenhum objeto do uso desse conceito é por ele determinado e não se pode saber sequer se ele significa algo. Do conceito de causa eu não encontraria nada, na categoria pura (se deixasse de lado o tempo, em que algo se segue a algo segundo uma regra), a não ser que ele é algo a partir do qual se pode inferir a existência de outro algo; e nesse caso não apenas não se poderiam distinguir a causa e o efeito, mas, na medida em que esse poder inferir exigiria logo condições de que nada sei, não haveria qualquer determinação de como o conceito se adequaria a algum objeto. O suposto princípio de que todo contingente tem uma causa se apresenta de maneira solene, como se tivesse a sua própria dignidade em si mesmo. Mas eu pergunto: o que vocês entendem por contingente? E vocês respondem: é aquilo cujo não ser é possível. Eu gostaria de saber, então, de que modo vocês pretendem conhecer a

possibilidade desse não ser, senão representando-se uma sucessão na sequência dos fenômenos, e nela uma existência que se segue ao não ser (ou o inverso) e, portanto, uma mudança? Pois dizer que o não ser de uma coisa não se contradiga a si mesmo- é um apelo precário a uma condição lógica que, embora necessária ao conceito, não é nem de perto suficiente para estabelecer a sua possibilidade real; do mesmo modo como posso suprimir cada substância existente no pensamento sem me contradizer a mim mesmo, sem poder de modo algum, no entanto, inferir daí a sua contingência na existência, i. e., a possibilidade de seu não ser em si mesmo. No que diz respeito ao conceito de comunidade, é fácil verificar que, se as categorias de substância e causalidade não autorizam uma explicação determinante do objeto, a causalidade recíproca na relação das substâncias entre si (commercium) é ainda menos capaz de fazê-lo. Enquanto se buscou extrair suas definições somente do mero entendimento, possibilidade, existência e necessidade só puderam ser explicadas por meio de evidentes tautologias. Pois a fantasia de atribuir a possibilidade lógica do conceito (que ele não se contradiga a si mesmo) à possibilidade transcendental das coisas (que um objeto corresponda ao conceito) só pode enganar e satisfazer os inexperientes[104] [105]

E disso decorre, inegavelmente, que os conceitos puros do entendimento nunca podem ter um uso transcendental, mas sim um uso que é sempre apenas empírico-, e que os princípios do entendimento puro só podem referir-se aos objetos da experiência relativamente às condições universais de uma experiência possível, não podendo referir-se jamais às coisas em geral (sem levar em conta o modo como podemos intuí-las).

Desse modo, a analítica transcendental tem por importante resultado: que o entendimento nunca pode conseguir mais, *a priori*, do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral; e, como aquilo que não é fenômeno não pode ser objeto da experiência, que ele não pode ultrapassar jamais os limites da sensibilidade, os únicos no interior dos quais objetos podem ser-nos dados. Seus princípios são meros princípios da exposição dos fenômenos, e o pomposo nome de uma ontologia, que se arroga a fornecer conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em geral (o princípio da causalidade, por exemplo) em uma *doutrina* sistemática, tem de dar lugar ao mais modesto nome de uma mera analítica do entendimento puro.

O pensamento é a ação de referir intuições dadas a um objeto. Se o tipo dessa intuição não é dado de modo algum, o objeto é meramente transcendental, e o conceito do entendimento não tem outro uso a não ser o transcendental, qual seja, a unidade do pensamento de um diverso em geral. Por meio de uma categoria pura, pois, na qual se abstrai de toda condição sensível enquanto a única que nos é possível, não se determina nenhum objeto, mas apenas se exprime o pensamento de um objeto em geral segundo diferentes modis. Agora, ao uso de um conceito

pertence ainda uma função da faculdade de julgar na qual um objeto é subsumido sob ele, portanto pelo menos a condição formal sob a qual algo pode ser dado na intuição. Se falta esta condição da faculdade de julgar (esquema), deixa de haver qualquer subsunção; pois não é dado nada que pudesse ser subsumido sob o conceito. Assim, o uso transcendental das categorias não é na verdade um uso, e não tem nenhum objeto determinado ou sequer determinável segundo a forma. Disso se segue que a categoria pura também não é suficiente para um princípio sintético *a priori*, e que os princípios do entendimento puro só têm uso empírico, jamais transcendental; até porque não poderia haver quaisquer princípios sintéticos *a priori* para além do campo da experiência possível.

Assim, pode ser aconselhável expressar-se assim: sem as condições formais da sensibilidade, as categorias puras têm um significado meramente transcendental, mas não têm nenhum uso transcendental, pois este é em si mesmo impossível, já que lhes faltam todas as condições de um uso qualquer (em juízos), quais sejam, as condições formais da subsunção de um suposto objeto sob esses conceitos.

Assim, como elas (enquanto meras categorias puras) não devem ser de uso empírico, mas não podem ser de uso transcendental, então elas não têm qualquer uso caso sejam separadas da sensibilidade, i. e., não podem ser aplicadas a qualquer suposto objeto; elas são apenas, na verdade, a forma pura do uso do entendimento, em relação aos objetos em geral, e do pensamento, sem que possam pensar ou determinar um objeto por meio dela apenas[106] [107].

Na base disso, entretanto, há uma ilusão que é difícil evitar[108]. No que diz respeito à sua origem, as categorias, ao contrário das formas da intuição - espaço e tempo não se fundam na sensibilidade e, portanto, parecem autorizadas a uma aplicação que se estenda para além de todos os objetos dos sentidos. Por seu turno, todavia, elas não passam de formas do pensamento que contêm somente a faculdade lógica de unificar *a priori*, em uma consciência, o diverso daquilo que é dado na intuição; e por isso, caso se lhes retire a única intuição que nos é possível, elas podem ter ainda menos significado do que um objeto; ao passo que um tipo de ligação do diverso que fosse próprio ao nosso entendimento não significaria nada se não se lhe juntasse aquela única intuição em que esse diverso pode ser dado. - Quando, no entanto, denominamos certos objetos, como fenômenos, seres sensíveis (phaenomena), distinguindo o modo como os intuímos de sua constituição em si mesmos, já faz parte de nosso conceito que, por assim dizer, oponhamos àqueles, como objetos meramente pensados pelo entendimento, e denominemos seres inteligíveis (noumena): ou a eles próprios no que diz respeito a esta última constituição, mesmo que não possamos assim intuí-los; ou a outras coisas possíveis que não são de modo algum objetos de nossos sentidos. Pergunta-se agora se, no que diz respeito a esses seres inteligíveis, nossos conceitos puros do entendimento têm um significado e são um modo de conhecê-los.

Mostra-se desde logo, no entanto, uma ambiguidade que pode causar um grande mal-entendido: como, ao denominar um objeto meramente fenômeno (Phãnomen) em uma relação, o entendimento elabora ainda, ao mesmo tempo, uma representação de um objeto em si mesmo fora dessa relação, e se representa que também poderia elaborar um conceito de tal objeto; e como, já que o entendimento fornece apenas as categorias, o objeto teria de pelo menos poder ser pensado nesta última relação através de tais conceitos puros, o entendimento é levado por isso a tomar o conceito inteiramente indeterminado de um ser inteligível, enquanto algo em geral fora de nossa sensibilidade, pelo conceito determinado de um ser que nós pudéssemos conhecer de algum modo através do entendimento.

Se sob número[109] entendemos uma coisa, que não é objeto de nossa intuição sensível, porque fazemos abstração do nosso modo de intuí-la, então ele é um número em sentido negativo. Se, no entanto, entendemos aí um objeto de uma intuição não sensível, então supomos um modo absoluto de intuir, mais precisamente o intelectual, que não é o nosso e cuja possibilidade não podemos discernir, e tal seria o número em sentido positivo.

Assim, a *doutrina* da sensibilidade é, ao mesmo tempo, a *doutrina* dos números em sentido negativo, i. e., das coisas que o entendimento tem de pensar sem essa referência ao nosso modo de intuir, portanto não apenas como fenômenos, mas como coisas em si mesmas; das quais, contudo, ele compreende ao mesmo tempo, nessa abstração, que não poderia fazer nenhum uso de suas categorias para considerá-la desse modo. Pois, como estas só têm significado em referência à unidade das intuições no espaço e no tempo, mesmo esta unidade elas também só podem determinar *a priori*, através dos conceitos universais de ligação, graças à mera idealidade do espaço e do tempo. Onde essa unidade do tempo não possa ser encontrada, portanto no número, aí cessa inteiramente todo uso, e mesmo todo significado das categorias; pois mesmo a possibilidade das coisas que devem corresponder às categorias não pode ser discernida, razão pela qual só posso apelar àquilo que aduzi logo no começo da observação geral ao último capítulo. Agora, a possibilidade de uma coisa não pode ser provada jamais pela mera não contradição de seu conceito, mas apenas na medida em que este seja atestado por uma intuição que lhe corresponda. Se, pois, quiséssemos aplicar as categorias a objetos que não podem ser considerados como fenômenos, então teríamos de ter por base uma outra intuição que não a sensível, e o objeto seria, nesse caso, um número em sentido positivo. Como tal intuição, no entanto, que é a intelectual, reside inteiramente fora de nossas faculdades cognitivas, então o uso das categorias também não pode, de modo algum, estender-se para além dos limites dos objetos da experiência; e embora aos seres sensíveis correspondam certamente seres inteligíveis, e possam até existir Seres inteligíveis, com os quais nossa faculdade intuitiva sensível não tem qualquer relação, nossos conceitos do entendimento, como meras formas do pensamento para

nossa intuição sensível, não se estendem sequer minimamente a eles; o que denominamos número, portanto, tem de ser compreendido, enquanto tal, apenas em sentido negativo.

Se retiro todo pensamento (por meio de categorias) de um conhecimento empírico, não resta nenhum conhecimento de um objeto; pois através da mera intuição não se pensa nada, e o fato de essa afecção estar em mim não estabelece qualquer relação entre tal representação e algum objeto. Se, pelo contrário, retiro toda intuição, ainda resta a forma do pensamento, i. e., o modo de determinar um objeto para o diverso de uma intuição possível. Por isso as categorias se estendem tão mais longe que a intuição sensível, pois elas pensam objetos em geral sem ter ainda em vista o modo específico (a sensibilidade) pelo qual eles podem ser dados. Elas não determinam desse modo, contudo, uma esfera maior de objetos, pois não se pode supor que tais objetos possam ser dados sem se pressupor como possível uma outra forma da intuição que não a sensível, e a esta não estamos autorizados.

Eu denomino problemático um conceito que, embora não contenha contradição, e se concatene com outros conhecimentos como limitação de determinados conceitos, não pode ser conhecido de modo algum no que diz respeito à sua realidade objetiva. O conceito de um número, i. e., de uma coisa que deve ser pensada (apenas por um entendimento puro) não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma, não é em absoluto contraditório; pois não se pode afirmar da sensibilidade que ela seja o único modo possível de intuição. Além disso, esse conceito é necessário para não estender a intuição sensível para além das coisas em si mesmas e, portanto, para limitar a validade objetiva do conhecimento sensível (pois as demais coisas, não alcançadas por tal intuição, denominam-se noumena justamente porque assim se indica que esses conhecimentos não podem estender seu domínio sobre tudo aquilo que o entendimento pensa). No fim das contas, porém, a possibilidade de tais noumenorum não pode ser de modo algum discernida, e o âmbito exterior à esfera dos fenômenos é vazio (para nós), i. e., nós temos um entendimento que se estende problematicamente para além desta, mas não uma intuição, nem sequer o conceito de uma possível intuição, através da qual objetos pudessem ser-nos dados fora do campo da sensibilidade e, assim, o entendimento pudesse ser empregado assertoricamente para além dela. O conceito de um número é, pois, apenas um conceito de limite para limitar a pretensão da sensibilidade e, portanto, tem um uso meramente negativo. Não obstante, ele não foi inventado arbitrariamente, e se vincula à limitação da sensibilidade sem poder estabelecer algo positivo fora do âmbito desta.

Assim, a divisão dos objetos em phaenomena e noumena, e do mundo em mundo sensível e inteligível, não pode ser admitida em sentido positivo, ainda que os conceitos certamente comportem a divisão em sensíveis e inteligíveis; pois não se pode determinar nenhum objeto para estes últimos, nem, portanto, oferecê-los como

objetivamente válidos. Como se pretende tornar compreensível, quando se toma distância dos sentidos, que nossas categorias (que seriam os únicos conceitos remanescentes para os noumena) ainda signifiquem algo, se para a sua referência a algum objeto teria de ser dado algo, além da mera unidade do pensamento, portanto além de uma intuição possível, a que elas pudessem aplicar-se? Apesar disso, o conceito de noumenon, tomado de maneira meramente problemática, permanece não apenas permitido, mas, como um conceito que coloca limites à sensibilidade, também inevitável. Mas ele não é, nesse caso, um objeto inteligível especial para o nosso entendimento; um entendimento a que ele pertencesse é que constitui um problema, a saber, o de conhecer seu objeto não discursivamente, através das categorias, mas sim intuitivamente, em uma intuição não sensível de cuja possibilidade não podemos elaborar a mínima representação. Agora, nosso entendimento obtém desse modo uma extensão negativa, i. e., ele não é limitado pela sensibilidade, mas antes a limita ao denominar noumena às coisas em si mesmas (não consideradas como fenômenos). Mas ele também se coloca limites imediatamente, já que não as conhece por meio das categorias e, portanto, só pode pensá-las sob o nome de um algo desconhecido.

Nos escritos dos modernos, entretanto, encontro um uso inteiramente diverso das expressões mundi sensibilis e intelligibilis[110], um uso que se distancia por completo do sentido dos antigos e no qual, embora não haja pôr certo qualquer dificuldade, não se encontra nada além de um palavrório vazio. Com que alguns, de muito bom grado, chamaram o conjunto completo dos fenômenos, na medida em que são intuídos, de mundo sensível; mas, na medida em que é pensada a sua concatenação segundo leis universais do entendimento, de mundo inteligível. A astronomia teórica, que apresenta a mera observação do céu estrelado, tornaria o primeiro representável, e a astronomia contemplativa, por outro lado (explicada segundo o sistema copernicano do mundo, ou mesmo segundo as leis da gravidade de Newton), tornaria representável o segundo, i. e., o mundo inteligível. Mas este contorcionismo linguístico é uma mera saída sofística para, tornando seu sentido mais palatável, fugir de uma questão incômoda. O entendimento e a razão podem, sem dúvida alguma, ser empregados em relação aos fenômenos; o que se pergunta, porém, é se eles podem ter também outro uso quando o objeto não é um fenômeno (mas um noumenon), sentido em que é tomado quando o objeto é pensado em si como meramente inteligível, i. e., como dado apenas ao entendimento e não aos sentidos. Trata-se, assim, da questão: se fora daquele uso empírico do entendimento (mesmo na representação newtoniana da estrutura do mundo) seria possível também um uso transcendental, que se debruçasse sobre o noumenon como um objeto - questão a que já respondemos negativamente.

Se dizemos, pois, que os sentidos nos representam os objetos tal como aparecem, e o entendimento, tal como são, esta última afirmação não deve ser

tomada em sentido transcendental, mas apenas empírico, i. e., no sentido de que eles têm de ser representados como objetos da experiência em uma concatenação completa dos fenômenos, e não segundo o que poderiam ser fora da referência à experiência possível e, portanto, aos sentidos em geral, i. e., como objetos do entendimento puro. Pois isto permanecerá sempre desconhecido para nós, de tal modo, inclusive, que permaneceria desconhecido mesmo que tal conhecimento transcendental (extraordinário) fosse em geral possível, ao menos como um conhecimento que estivesse sob as nossas categorias habituais. Em nós, o entendimento e a sensibilidade só podem determinar objetos quando em ligação. Se os separamos, temos intuições sem conceitos ou conceitos sem intuições, e em ambos os casos representações que não podemos referir a nenhum objeto determinado.

Se, após todos esses esclarecimentos, alguém ainda tem dúvidas quanto a abandonar o uso meramente transcendental das categorias, que faça um experimento com ele em alguma afirmação sintética.

Pois a proposição analítica não leva o entendimento adiante, e, como ela só se ocupa daquilo que já está pensado no conceito, deixa indeterminado se este. possui em si mesmo referência aos objetos ou se significa tão somente a unidade do pensamento em geral (que abstrai inteiramente do modo como um objeto pode ser dado); basta-lhe saber o que reside em seu conceito, sendo-lhe indiferente a que o próprio conceito se refere. Que se faça o experimento, pois, com algum princípio sintético e supostamente transcendental como este: “tudo o que existe existe[111] como substância ou como uma determinação a ela inerente”; ou então: “todo contingente existe como efeito de outra coisa, qual seja, sua causa” etc. Agora eu pergunto: de onde ele pretende inferir essa proposição sintética, se os conceitos devem valer não em relação à experiência possível, mas sobre as coisa em si mesmas (noumena)? Onde está aqui o terceiro termo, que é sempre requerido em uma proposição sintética, para nela conectar conceitos que não têm qualquer afinidade lógica (analítica)? Ele não provará jamais a sua proposição, nem poderá jamais, o que é pior, justificar-se quanto à possibilidade de tal afirmação pura, sem levar em conta o uso empírico do entendimento e, desse modo, renunciar inteiramente ao juízo puro e independente dos sentidos. Assim, o conceito de objetos puros, meramente inteligíveis, é inteiramente carente de princípios para sua aplicação, pois não se pode imaginar um modo pelo qual fossem dados; e o pensamento problemático que, todavia, deixa um espaço aberto para eles, serve apenas como um espaço vazio para limitar os princípios empíricos, sem conter em si ou indicar, no entanto, um objeto do conhecimento fora da esfera dos últimos.

Apêndice „

Da anfibolia dos conceitos da reflexão através da confusão do uso empírico do entendimento com o transcendental.

A reflexão (reflexio) não tem de lidar com os próprios objetos, para diretamente deles receber conceitos, mas é antes o estado da mente em que primeiramente nos preparamos para descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. Ela é a consciência da relação das representações dadas com as nossas diferentes fontes de conhecimento, a única por meio da qual pode ser corretamente determinada a relação delas entre si. A primeira pergunta, antes de qualquer nova consideração sobre a nossa representação, é a seguinte: a qual faculdade de conhecer pertencem elas em conjunto? É o entendimento que as conecta e as compara, ou são os sentidos? Muitos juízos são aceitos por hábito ou conectados por inclinação; como, no entanto, nenhuma reflexão os antecede, ou a eles se segue criticamente, eles valem por juízos cuja origem seria no entendimento. Nem todos os juízos necessitam de uma investigação, i. e., de uma atenção voltada aos fundamentos da verdade; pois, se eles são imediatamente certos, como, por exemplo, o de que entre dois pontos só pode haver uma linha reta, não se pode indicar nenhuma marca característica da verdade mais precisa do que aquela que eles próprios exprimem. Mas todos os juízos, e mesmo todas as comparações, necessitam de uma reflexão, i. e., de uma distinção do poder cognitivo a que dados conceitos pertencem, A ação pela qual eu junto a comparação das representações em geral com o poder cognitivo em que ela é realizada,, e pela qual eu distingo se elas são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível, eu a denomino reflexão transcendental. As relações, porém, em que os conceitos podem pertencer uns aos outros em um estado da mente, são as da identidade e da diversidade, da concordância e da oposição, do interno e do externo e, finalmente, do determinável e da determinação (matéria e forma). A determinação correta dessa relação depende de saber em qual poder cognitivo que eles pertencem uns aos outros subjetivamente: se na sensibilidade ou no entendimento. Pois a diferença entre estas faz uma grande diferença no modo como se devem pensar os conceitos[112].

Antes de qualquer juízo objetivo, nós comparamos os conceitos para chegar à identidade (diversas representações sob um conceito) dos juízos universais, ou à diversidade dos mesmos para produzir os particulares, à concordância para que dela possam surgir juízos afirmativos, e à oposição para que possam surgir negativos, e assim por diante. Tendo isso por base, nós deveríamos, ao que parece, denominar os conceitos aduzidos conceitos de comparação (conceptus comparationis). Quando não se trata da forma lógica, no entanto, mas do conteúdo dos conceitos, i. e., se as próprias coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas etc., as coisas podem ter uma relação ambígua com nosso poder cognitivo, i. e., com a sensibilidade e com o entendimento; mas é deste lugar a que elas pertencem que

depende o modo como elas devem juntar-se umas às outras. E por tudo isso que somente a reflexão transcendental, i. e., a relação de dadas representações a um ou outro modo de conhecer, pode determinar a relação delas entre si; e se as coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas etc. não pode ser estabelecido diretamente a partir dos próprios conceitos, pela mera comparação (comparatió), mas sim, antes de tudo, através da distinção do modo de conhecer a que pertencem por meio de uma reflexão (reflexio) transcendental. Poder-se-ia dizer, de fato, que a reflexão lógica é uma mera comparação, pois nela se faz completa abstração do poder cognitivo a que dadas representações pertencem, e estas têm de ser tratadas de maneira homogênea no que diz respeito ao seu lugar na mente; a reflexão transcendental, no entanto (que diz respeito aos próprios objetos), contém o fundamento da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si e, portanto, é bastante diferente da última, pois o poder cognitivo a que elas pertencem não é exatamente o mesmo. Esta reflexão transcendental é um dever a que ninguém pode furtar-se caso queira julgar algo *a priori* sobre as coisas. Nós nos debruçaremos agora sobre ela e, com isso, não obteremos pouca luz para a determinação do verdadeiro ofício do entendimento.

1) Identidade e diversidade. Se um objeto nos é apresentado diversas vezes, mas a cada vez com as mesmíssimas determinações internas (qualitas et quantitas), e se vale como objeto do entendimento puro, então ele é sempre o mesmo e não muitas, mas apenas uma coisa (numérica identitas); se, no entanto, ele é um fenômeno, não se trata por certo de comparar os conceitos: por mais que tudo seja idêntico para estes, a diversidade de lugares desse fenômeno no mesmo tempo é uma razão suficiente para a diversidade numérica do próprio objeto (dos sentidos). Assim, pode-se fazer completa abstração de toda diversidade interna (da qualidade e da quantidade) em duas gotas d'ägua, mas é suficiente que elas sejam intuídas ao mesmo tempo em diferentes lugares para que sejam consideradas como numericamente distintas. Leibniz tomava os fenômenos como coisas em si mesmas, portanto como intelligibilia, i. e., como objetos do entendimento puro (embora, por uma confusão de suas representações, desse aos mesmos o nome de fenômenos {Phänomene)), e com isso o seu princípio dos indiscerníveis (principium identitatis indiscernibilium) não podia ser de modo algum refutado; como, no entanto, eles são objetos da sensibilidade, e o entendimento não tem um uso puro em relação a eles, mas apenas um uso empírico, a pluralidade e a diversidade numérica já são fornecidas pelo próprio espaço enquanto condição dos fenômenos externos. Pois uma parte do espaço, mesmo que seja inteiramente semelhante e igual a uma outra, está ainda assim fora dela e, justamente por isso, é uma parte dela diferente que se lhe acrescenta para formar um espaço maior; e isso, portanto, tem de valer para tudo que, mesmo semelhante ou igual, seja simultâneo nos muitos lugares do espaço.

2) Concordância e oposição. Se a realidade só é representada pelo entendimento puro (realitas noumenon), não se pode pensar nenhuma oposição entre as realidades, i. e., uma relação tal que, ligadas em um sujeito, elas suprimam as consequências uma da outra, e 3 - 3 = 0. As realidades no fenômeno (realitas phaenomenon), pelo contrário, podem estar em contradição umas com as outras e, unidas no mesmo sujeito, negar a consequência uma da outra inteiramente ou em parte, tal como duas forças movентes em uma mesma linha reta, que ou puxam ou empurram um ponto em direções opostas, ou como um prazer que contrabalança a dor.

3) O interno e o externo. Em um objeto do entendimento puro só é interno aquilo que não tem qualquer referência (no que diz respeito à existência) a algo diferente dele. As determinações internas de um substantia phaenomenon no espaço, pelo contrário, são apenas relações, e ela própria não passa de um conjunto de puras relações. Nós nele atuantes, seja para atrair outras (atração), seja para repelir alguma infiltração (repulsão e impenetrabilidade); nós não conhecemos outras propriedades que constituam o conceito da substância que aparece no espaço, e à qual nós denominamos matéria. Como objeto do entendimento puro, ao contrário, toda substância tem de possuir determinações internas e forças que se referem à realidade interna. Mas o que posso representar-me como acidentes internos, se não aqueles que meu sentido interno me apresenta, i. e., ou aquilo que é ele próprio um pensamento, ou aquilo que é análogo a este? Por isso Leibniz, uma vez que se representava as substâncias como noumena, fazia de todas elas, e mesmo dos componentes das matérias - depois de ter trazido ao pensamento tudo que nelas pudesse significar relação externa, portanto também a composição - sujeitos simples dotados de forças de representação, ou, em uma palavra, mônadas.

4) Matéria e forma. Estes são dois conceitos que, de tão inseparavelmente ligados a qualquer uso do entendimento, têm de constituir o fundamento de todas as demais reflexões. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação (ambos no sentido transcendental, em que se faz abstração de toda e qualquer diferença do que é dado, e do modo como este é determinado). Antigamente, os lógicos denominavam matéria ao universal, e forma à diferença específica. Em todo juízo se pode chamar os conceitos dados de matéria lógica (para o juízo), e a relação entre eles (por meio da cópula) de forma do juízo. Em todo ser, os seus elementos (essentialia) são a matéria, e o modo como são conectados em uma coisa é a forma essencial. Em relação às coisas em geral, a realidade ilimitada também foi enxergada como matéria de todas as possibilidades, e a limitação destas (negaçãf») como aquela forma pela qual uma coisa se diferencia da outra segundo conceitos transcendentais. O entendimento exige primeiro, com efeito, que algo seja dado (ao menos no conceito), para de um certo modo poder determiná-lo. Por isso a matéria precede à forma no conceito do entendimento puro, e Leibniz, em virtude

disso, supôs primeiro as coisas (mônadas) e, internamente, um poder de representação das mesmas, para depois disso fundar aí a relação externa entre elas e a comunidade de seus estados (i. e., das representações). Por isso eram possíveis o espaço e o tempo, o primeiro através da relação das substâncias, o segundo através da conexão das determinações destas últimas entre si como razões e consequências. Assim teria de ser, de fato, caso o entendimento puro pudesse ser diretamente referido aos objetos, e caso o espaço e o tempo fossem determinações das coisas em si mesmas. Se, no entanto, eles são apenas intuições sensíveis em que determinamos todos os objetos simplesmente como fenômenos, a forma da intuição (como uma constituição subjetiva da sensibilidade) vem antes de toda matéria (das sensações) e, portanto, o espaço e o tempo vêm antes de todos os fenômenos e de todos os *datis* da experiência, e são o que primeiramente os torna possíveis. O filósofo intelectual não podia suportar que a forma antecedesse as próprias coisas e lhes determinasse a possibilidade, uma censura que seria perfeitamente correta caso ele supusesse que intuímos as coisas como elas são (mesmo que com uma representação confusa). Como, no entanto, a intuição sensível é uma condição subjetiva inteiramente peculiar, que constitui *a priori* o fundamento de toda percepção e cuja forma é originária, então somente a forma é dada por si mesma; e, como a matéria (ou as próprias coisas que aparecem) está longe de ser o fundamento (como se teria de julgar segundo meros conceitos), é antes a sua possibilidade que pressupõe como dada uma intuição formal (o tempo e o espaço).

Observação à anfibolia dos conceitos da reflexão

Permitam-me denominar lugar transcendental ao lugar que atribuímos a um conceito: ou na sensibilidade, ou no entendimento puro. Desse modo, o estabelecimento desse lugar, que é próprio a cada conceito segundo a diversidade de seu uso, e a orientação para determinar segundo regras o lugar de todos os conceitos, constituiriam a tópica transcendental, uma *doutrina* que nos protegeria com rigor contra as trapaças do entendimento puro e as fantasias daí surgidas, na medida em que diferencia sempre qual o poder cognitivo a que os conceitos de fato pertencem. Cada conceito, cada título, sob o qual se abrigam muitos conceitos, pode ser denominado um lugar lógico. Nisso se funda a tópica lógica de Aristóteles, que pode ser utilizada por professores e oradores para verificar, sob determinados títulos do pensamento, qual o que melhor se adequa à matéria visada e, assim, poder raciocinar sobre ela com aparência de rigor ou tagarelar com grande riqueza de palavras.

A tópica transcendental, ao contrário, não contém mais do que os aduzidos quatro títulos de toda comparação e distinção, que se diferenciam das categorias na medida em que através deles não é exposto o objeto segundo o que constitui o conceito (quantidade, realidade), mas apenas a comparação das representações em

toda a sua diversidade, que antecede o conceito das coisas. Esta comparação, no entanto, requer primeiramente uma reflexão, i. e., uma determinação daquele lugar a que pertencem as representações das coisas que são comparadas: se é o entendimento puro que as pensa, ou a sensibilidade que as fornece no fenômeno.

Os conceitos podem ser logicamente comparados sem que haja preocupação com o lugar a que pertencem seus objetos {Objecte): se ao entendimento, como noumena, ou se à sensibilidade, como phaenomena. Se, no entanto, queremos passar com esses conceitos aos objetos (Gegenstände), é necessária, antes de tudo, a reflexão transcendental sobre qual o poder cognitivo - o entendimento puro ou a sensibilidade - para o qual eles devem ser objetos {Gegenstände). Sem essa reflexão eu faço um uso muito inseguro de tais conceitos, e surgem princípios supostamente sintéticos que a razão crítica não pode reconhecer, e que se fundam tão somente em uma anfibolia transcendental, i. e., em uma confusão do objeto {Object) puro do entendimento com o fenômeno.

Desprovido dessa tópica transcendental e, portanto, ludibriado pela anfibolia dos conceitos da reflexão, o famoso Leibniz ergueu um sistema intelectual do mundo, ou antes acreditou conhecer a constituição interna das coisas, na medida em que comparou todos os fenômenos somente com o entendimento e os conceitos formais abstratos de seu pensamento. Nossa tábua dos conceitos da reflexão nos proporciona a inesperada vantagem de trazer à vista o decisivo de sua *doutrina*, em todas as suas partes, como também o fundamento orientador desse peculiar modo de pensar, que se baseava simplesmente em um mal-entendido. Ele comparou todas as coisas entre si através de meros conceitos e, como era natural, somente encontrou as diferenças com que o entendimento distingue seus conceitos uns dos outros. Ele não enxergou como originárias as condições da intuição sensível, que trazem consigo suas próprias distinções; pois a sensibilidade, para ele, era apenas um modo confuso de representar, e não uma fonte peculiar das representações; o fenômeno, para ele, era a representação da coisa em si mesma, ainda que diferenciada do conhecimento pelo entendimento no que diz respeito à forma lógica - no sentido de que aquela, em sua habitual falta de análise, traz uma certa mistura de representações secundárias para o conceito da coisa, mas o entendimento consegue separá-las. Em uma palavra: Leibniz intelectualizava os fenômenos, do mesmo modo como Locke sensualizava todos os conceitos do entendimento em seu sistema da noogonia (se me for permitido empregar esta expressão), i. e., tomava-os por meros conceitos de reflexão, quer empíricos ou abstratos. Em vez de buscar no entendimento e na sensibilidade duas fontes inteiramente diferentes de representações, que somente em conexão, todavia, podem julgar as coisas de maneira objetivamente válida, cada um desses grandes homens se ateve a apenas uma delas, julgando que se referiria imediatamente às coisas em si mesmas, ao passo que a outra não faria mais do que embaralhar, ou então ordenar, as representações da primeira.

Desse modo, Leibniz comparou os objetos dos sentidos entre si, como coisas em geral, apenas no entendimento. Primeiramente, na medida em que este devia julgá-las como idênticas ou diferentes. Como ele só tinha em vista os conceitos, portanto, e não o seu lugar na intuição - a única em que os objetos podem ser dados e deixava inteiramente de lado o lugar transcendental desses conceitos (se o objeto tem de ser contado entre os fenômenos ou entre as coisas em si mesmas), era natural que ele estendesse o seu princípio dos indiscerníveis, que só vale para os conceitos das coisas, também aos objetos dos sentidos (mundus phaenomenon), e acreditasse estar efetuando, com isso, uma considerável ampliação do conhecimento da natureza. É evidente que, se eu conhecesse uma gota d'água como coisa em si mesma, segundo todas as suas determinações internas, eu não poderia considerar uma gota diferente da outra, já que o seu inteiro conceito seria idêntico a ela. Se, no entanto, ela é um fenômeno no espaço, então o seu lugar não é apenas o entendimento (entre conceitos), mas a intuição sensível externa (no espaço); os lugares físicos são aí inteiramente indiferentes no que diz respeito às determinações internas da coisa, e um lugar = b pode abrigar uma coisa inteiramente similar ou igual a outra no lugar = a, do mesmo modo como se esta fosse intemamente diferente dela. Já por si a diversidade dos lugares torna a pluralidade e a diferença dos objetos como fenômenos, independentemente de outras condições, não apenas possível, mas também necessária. Aquela suposta lei não é, portanto, uma lei da natureza. É apenas uma regra analítica da comparação das coisas por meio de meros conceitos.

Em segundo lugar, o princípio de que as realidades (como meras afirmações) nunca se opõem logicamente umas às outras é uma proposição inteiramente verdadeira sobre a relação dos conceitos, mas não significa nada nem quanto à natureza, nem quanto a uma coisa em si mesma (de que não temos conceito algum). Pois a oposição real sempre tem lugar quando A - B = 0, i. e:, quando uma realidade, ligada a outra no sujeito, suspende o efeito desta; o que se torna incessantemente visível em todos os obstáculos e reações da natureza, os quais, na medida em que se baseiam em forças, têm de ser denominados realitates phaenomena. A mecânica geral pode, inclusive, fornecer *a priori*, em uma regra, a condição empírica dessa oposição, na medida em que a vê na contraposição das direções: uma condição de que o conceito transcendental de realidade nada sabe. Embora o Sr. Leibniz não anunciasse essa proposição com a pompa de um novo princípio, ele se servia dela, no entanto, para fazer novas afirmações, e os seus seguidores a introduziram de maneira expressa no edifício *doutrina*l leibniz-wolffiano. Segundo esse princípio, todo mal, por exemplo, seria tão somente a consequência dos limites da criatura, i. e., negações, já que estas são a única coisa que se opõe à realidade (também é assim no mero conceito de uma coisa em geral, mas não nas coisas como fenômenos). Do mesmo modo, os seus seguidores consideram não apenas possível, mas também natural, sem temer qualquer oposição,

unificar toda realidade em um ser, pois não conhecem outra oposição além da contradição (pela qual o conceito de uma coisa é ele próprio suprimido), e não a da destruição recíproca, em que uma causa real suprime o efeito de outra; e nós só encontramos as condições para representar tal oposição na sensibilidade.

Em terceiro lugar, a monadologia leibniziana não tem outro fundamento a não ser o fato de que esse filósofo representava a distinção do interno e do externo apenas em relação ao entendimento. As substâncias em geral têm de possuir algo interno que, nessa medida, seja independente de todas as relações externas, portanto também de toda composição. O simples é, portanto, o fundamento do interno das coisas em si mesmas. O interno de seu estado, porém, não pode consistir no lugar, na figura, no contato ou no movimento (determinações que são todas relações externas), e nós não podemos, portanto, atribuir às substâncias nenhum outro estado a não ser aquele através do qual determinamos nosso próprio sentido internamente, qual seja, o estado das representações. Foi assim que se completaram as mônadas, que deviam constituir a matéria básica de todo o universo, mas cuja força ativa consiste tão somente nas representações, pelas quais elas são efetivamente atuantes apenas sobre si mesmas.

Justamente por isso, contudo, também o seu princípio da possível comunidade das substâncias entre si teve de ser uma harmonia preestabelecida, e não pôde ser uma influência física. Pois, uma vez que tudo é apenas interno, i. e., só se ocupa com suas representações, o estado das representações de uma substância não podia, de modo algum, entrar em uma efetiva ligação com o estado da outra, mas era preciso uma terceira causa de seus estados, influente sobre todas, para tornar uma correspondente à outra - não, de fato, por meio de um auxílio ocasional, promovido especialmente a cada caso (systema assistentiae), mas por meio da unidade da ideia de uma causa válida para todos, na qual todas elas têm de receber sua existência e permanência, portanto também a correspondência recíproca entre elas segundo leis universais.

Em quarto lugar, a sua famosa *doutrina* do tempo e do espaço, em que ele intelectualizou essas formas da sensibilidade, surgiu tão somente dessa mesma ilusão da reflexão transcendental. Caso eu queira representar-me as relações externas das coisas através do mero entendimento, isto só pode acontecer por meio de um conceito de seu efeito recíproco; e, caso queira conectar um estado dessa mesma coisa com outro estado, isto só pode acontecer na ordem das razões e consequências. Assim, Leibniz se representou o espaço como uma certa ordem na comunidade das substâncias, e o tempo como a consequência dinâmica de seus estados. O que ambos, no entanto, parecem ter de próprio e independente das coisas, atribuiu ele à confusão desses conceitos, que fazia com que aquilo que é uma mera forma das relações dinâmicas fosse tomado por uma intuição própria, subsistente por si mesma e anterior às próprias coisas. O espaço e o tempo eram, assim, a forma

inteligível da conexão das coisas (as substâncias e seus estados) em si mesmas. As coisas, no entanto, eram substâncias inteligíveis. Ainda assim, ele quis tornar esses conceitos válidos para os fenômenos, pois não atribuía um modo próprio da intuição à sensibilidade e buscava tudo, inclusive a representação empírica dos objetos, no entendimento, não deixando nada para os sentidos a não ser a desprezível atividade de tomar confusas ou deformar as representações do primeiro.

Se pudéssemos, todavia, dizer algo sintético das coisas em si mesmas por meio do entendimento puro (o que, de qualquer forma, é impossível), isso não poderia ser referido aos fenômenos, que não representam coisas em si mesmas. Neste último caso, portanto, eu teria de comparar sempre os meus conceitos, na reflexão transcendental, unicamente sob as condições da sensibilidade, e o espaço e o tempo, assim, não seriam determinações das coisas em si, mas sim dos fenômenos: o que as coisas possam ser em si mesmas eu não sei, nem tampouco preciso saber, pois uma coisa só pode apresentar-se a mim no fenômeno.

Assim procedo também com os demais conceitos da reflexão. A matéria é substantia phaenomenon. Eu procuro o que lhe pertence internamente em todas as partes do espaço por ela ocupado, e em todos os efeitos por ela exercidos, os quais só podem certamente ser fenômenos dos sentidos externos. Não tenho nada, portanto, que seja absolutamente interno, mas apenas comparativamente interno, e este, por seu turno, consiste em relações externas. Mas o absolutamente interno da matéria, segundo o entendimento puro, também é uma simples quimera; pois ela não é, em parte alguma, um objeto para o entendimento puro; o objeto transcendental, no entanto, que pode ser o fundamento desse fenômeno que denominamos matéria, é um mero algo que, mesmo que alguém pudesse dizer-nos, não poderíamos jamais saber o que é. Pois não podemos compreender nada que não traga consigo algo correspondente às nossas palavras na intuição. Se as queixas de que não discernimos o interior das coisas significam apenas que não compreendemos pelo mero entendimento o que as coisas que nos aparecem possam ser em si mesmas, então elas são inteiramente injustas e irracionais; pois elas pretendem que se possa conhecer as coisas sem os sentidos, portanto intuí-las, e, consequentemente, que tenhamos uma faculdade de conhecimento inteiramente diferente da humana não apenas quanto ao grau, mas também quanto à intuição e à espécie; portanto que devêssemos ser não seres humanos, mas seres de que não podemos sequer dizer se são possíveis, muito menos como são constituídos. A observação e a dissecação dos fenômenos penetram no interior da natureza, e não se sabe o quão longe elas podem ir com o tempo. Àquelas questões transcendentais, no entanto, que vão além da natureza, nós não poderíamos jamais responder, em tudo isso, mesmo que toda a natureza se descobrisse para nós, pois não nos é dado observar a nossa própria mente com outra intuição que não a do nosso sentido interno. E é nela que reside o segredo da origem de nossa sensibilidade. Sua referência a um objeto, e o que seja o

fundamento transcendental dessa unidade, é algo que está, sem dúvida, tão profundamente oculto que mesmo nós, que só nos conhecemos a nós mesmos através do sentido interno, portanto como fenômeno, precisaríamos de uma ferramenta de pesquisa muito inapropriada para não encontrar apenas fenômenos, cuja causa não sensível, todavia, gostaríamos muito de investigar.

O que torna extraordinariamente útil esta crítica das inferências a partir das meras ações da reflexão é o seguinte: ela estabelece claramente a nulidade de todas as inferências sobre objetos que são comparados uns aos outros apenas no entendimento, e ao mesmo tempo confirma aquilo que nós afirmamos acima de tudo: que, embora os fenômenos não sejam compreendidos como coisas em si mesmas entre os objetos do entendimento puro, eles são, ainda assim, os únicos em que nosso conhecimento pode ter realidade objetiva, i. e., em que intuições correspondem aos conceitos.

Se refletimos de maneira meramente lógica, apenas comparamos nossos conceitos entre si no entendimento: se ambos contêm o mesmo, se se contradizem ou não, se algo está contido internamente no conceito ou a ele se junta, e qual dos dois é dado, ou qual deve valer apenas como um modo de pensar o que é dado. Se, no entanto, aplico esse conceito a um objeto em geral (no sentido transcendental), sem mais determiná-lo para estabelecer se é um objeto da intuição sensível ou intelectual, logo se mostram limitações (não derivadas desse conceito) que transformam todo o seu uso empírico e, justamente por isso, provam: que a representação de um objeto como coisa em geral é não apenas insuficiente, mas, se desprovida de determinação sensível e independente de condições empíricas, contraditória consigo mesma; que é preciso ou fazer abstração de todo objeto (na lógica), ou, quando se assume um, pensá-lo sob condições da intuição sensível; que, portanto, o inteligível exigiria uma intuição inteiramente peculiar, que nós não temos, e, na falta dela, não poderia ser nada para nós; e que, por outro lado, também os fenômenos não poderiam ser objetos em si mesmos. Pois, se penso meras coisas em geral, a diversidade das relações externas não pode, evidentemente, constituir uma diversidade das coisas mesmas, mas antes a pressupõe, e, se o conceito de um não é internamente diverso daquele do outro, eu coloco apenas uma única e mesma coisa nas diferentes relações. Além disso, pelo mero acréscimo de uma afirmação (realidade) a outra o positivo é, sim, ampliado, e nada lhe é retirado ou suprimido; por isso o real não pode, nas coisas em geral, opor-se a outro real etc.

Como mostramos, os conceitos da reflexão, graças a um certo mal-entendido, têm tal influência sobre o uso do entendimento, que puderam levar até mesmo um dos mais perspicazes de todos os filósofos a um suposto sistema do conhecimento intelectual que visa determinar seus objetos sem recorrer aos sentidos. Justamente por isso, explicar a ilusão que causa a anfibolia desses conceitos na produção de

falsos princípios é de grande utilidade para determinar e estabelecer com segurança os limites do entendimento.

Deve-se dizer, com efeito, que aquilo que em geral corresponde ou se opõe a um conceito também corresponde ou se opõe a todo particular que esteja contido sob esse conceito (dictum de omni et nullo); seria absurdo, porém, modificar esse princípio lógico para que ele significasse que aquilo que não está contido em um conceito universal também não estivesse contido nos particulares que estão sob ele; pois estes são conceitos particulares justamente porque contêm mais em si do que aquilo que é pensado no universal. Agora, todo o sistema intelectual de Leibniz está efetivamente edificado sobre este último princípio; ele cai juntamente com este, portanto, e com toda a ambiguidade por ele ocasionada no entendimento.

O princípio dos indiscerníveis se fundava, com efeito, na pressuposição de que, quando no conceito de uma coisa em geral não é encontrada uma certa diferença, também nas coisas mesmas ela não seria encontrável; consequentemente, seriam inteiramente idênticas (numero eadem) todas as coisas que já não fossem distintas umas das outras em seu conceito (segundo a qualidade ou quantidade). Como, no entanto, muitas condições necessárias da intuição são abstraídas no conceito de alguma coisa, assume-se de maneira estranhamente apressada que aquilo de que se faz abstração não seria de modo algum encontrável, e que nada poderia ser atribuído à coisa que já não estivesse contido no seu conceito.

O conceito de um pé cúbico de espaço, por mais vezes que eu o pense, é em si inteiramente idêntico. Mas dois pés cúbicos são diferenciados no espaço tão somente por seus lugares (numero divisa)-, estes são condições da intuição em que o objeto desse conceito é pensado, e não pertencem ao conceito, mas à sensibilidade como um todo. Do mesmo modo, não há qualquer oposição no conceito de uma coisa se nenhum elemento de negação foi ligado a um conceito afirmativo, e conceitos meramente afirmativos não podem efetuar qualquer tipo de supressão na ligação. Mas na intuição sensível, em que a realidade (por exemplo, o em movimento) é dada, encontram-se condições (direções contrapostas), das quais se fez abstração no conceito de movimento em geral, que tornam possível uma oposição que nada tem de lógica, qual seja, um zero = 0 a partir de um puro positivo. E não se poderia dizer que todas as realidades estão em concordância entre si porque em seus conceitos não se encontra oposição[113]. Segundo meros conceitos, o interno é o substrato de todas as determinações externas ou de relação. Se, assim, faço abstração de todas as condições da intuição, e me atenho apenas ao conceito de uma coisa em geral, posso fazer abstração de todas as relações externas que, ainda assim, tem de restar um conceito daquilo que não significa relação alguma, mas apenas determinações internas. Parece resultar disso, no entanto, que em cada coisa (substância) haja algo que é absolutamente interno e antecede todas as determinações externas, na medida em que as torna primeiramente possíveis; este

substrato seria algo, então, que já não contém em si relações externas e, por conseguinte, seria simples (pois as coisas corpóreas são sempre meras, relações externas, pelo menos de suas partes entre si); e, como não conhecemos nenhuma determinação absolutamente interna além daquela que se dá através de nosso sentido interno, esse substrato seria não apenas simples, mas também (por analogia com nosso sentido interno) determinado por meio de representações, i. e., todas as coisas seriam realmente mônadas, ou seres simples dotados de representações. Isto seria perfeitamente legítimo, de fato, se apenas o conceito de uma coisa em geral pertencesse às condições sob as quais os objetos da intuição externa podem ser-nos dados, e das quais o conceito puro faz abstração. Pois nesse caso se vê que um fenômeno permanente no espaço (extensão impenetrável) pode conter meras relações - e não algo absolutamente interno - e, ainda assim, ser o primeiro substrato de toda percepção externa. Sem algo interno eu certamente não posso, por meio de meros conceitos, pensar algo externo, justamente porque conceitos de relação pressupõem coisas simplesmente dadas, e sem estas não são possíveis. Como na intuição, contudo, está contido algo que certamente não reside no mero conceito de uma coisa em geral, e este fornece o substrato que em absoluto não pode ser conhecido através de meros conceitos, qual seja, o espaço que, com tudo aquilo que contém, constitui-se de puras relações formais, ou também reais, então eu não posso dizer que, por uma coisa não ser representável por meros conceitos sem um interno absoluto, também não haveria nas coisas mesmas que estão contidas sob esses conceitos, nem em sua intuição, nada de externo que não tivesse um interno absoluto por fundamento. Pois, se fizemos abstração de todas as condições da intuição, não nos resta certamente nada, nos meros conceitos, a não ser os internos em geral e a relação destes entre si, a única pela qual é possível o externo. Esta necessidade, no entanto, que se funda unicamente na abstração, não se encontra nas coisas, na medida em que estas são dadas na intuição com determinações que exprimem meras relações sem ter algo interno por fundamento, e isso porque elas não são coisas em si mesmas, mas apenas fenômenos. Além disso, aquilo que conhecemos somente na matéria são meras relações (aquilo que denominamos determinações internas da mesma é apenas comparativamente interno); mas há entre elas relações autossuficientes e permanentes através das quais nos é dado um determinado objeto. Que eu não tenha nada mais a pensar quando faço abstração dessas relações não suprime o conceito de uma coisa como fenômeno, nem o conceito de um objeto *in* abstracto, mas certamente a possibilidade de um tal que fosse determinável por meros conceitos, i. e., um noumenon. É natural que se fique desconfiado quando se escuta que uma coisa deve consistir apenas em relações. Mas tal coisa é também um mero fenômeno, e não pode ser pensada de modo algum através de categorias pura; ela mesma consiste em meras relações de algo em geral aos sentidos. Do mesmo modo, não se pode pensar as relações das coisas *in* abstracto, quando se parte de meros conceitos, a não ser assumindo que uma é a

causa das determinações na outra; pois é esse o nosso conceito intelectual das próprias relações. Como, no entanto, nós abstraímos então de toda intuição, desaparece todo um modo pelo qual um diverso pode determinar ao outro o seu lugar, qual seja, a forma da sensibilidade, a qual, em todo caso, antecede qualquer causalidade empírica.

Se por objetos meramente inteligíveis nós entendemos aquelas coisas que são pensadas por meio de categorias puras sem qualquer esquema da sensibilidade, então eles são impossíveis. Pois a condição do uso objetivo de todos os nossos conceitos do entendimento é tão somente o modo de nossa intuição sensível, através da qual os objetos nos são dados, e, se fazemos abstração destes últimos, aqueles primeiros não têm qualquer referência a algum objeto. E mesmo que se quisesse supor também um outro modo da intuição, além desse nosso sensível, nossas funções de pensamento não teriam qualquer significado em relação a ela. Se por tais objetos entendemos tão somente objetos de uma intuição não sensível, aos quais nossas categorias não podem certamente aplicar-se, e dos quais, portanto, não podemos ter jamais qualquer conhecimento (nem intuição nem conceito), então os noumena têm certamente de ser admitidos neste sentido meramente negativo, pois significam apenas que o nosso modo de intuir não vale para todas as coisas, mas apenas para objetos de nossos sentidos, e que, por conseguinte, sua validade objetiva é limitada e, assim, sobra espaço para algum outro modo de intuir e para coisas que sejam seus objetos. Mas o conceito de noumenon é, nesse caso, um conceito problemático, i. e., a representação de uma coisa da qual não podemos dizer nem se é possível, nem se é impossível, na medida em que não conhecemos nenhum modo de intuir além do nosso sensível, e nenhum tipo de conceito além das categorias, sendo que nenhum dos dois - intuição sensível ou categorias - é apropriado para objetos suprassensíveis. Nós não podemos, portanto, estender positivamente o campo dos objetos de nosso pensamento para além das condições de nossa sensibilidade, nem supor objetos do pensamento puro, i. e., noumena, para além dos fenômenos, pois àqueles não pode ser dado qualquer significado positivo. Pois é preciso admitir, em relação às categorias, que elas não são suficientes para o conhecimento das coisas em si mesmas e, sem os data da sensibilidade, seriam meras formas subjetivas - sem objetos - da unidade do entendimento. Em si mesmo, com efeito, o pensamento não é um produto dos sentidos e, nessa medida, também não é por eles limitado; mas nem por isso tem um uso próprio e puro sem auxílio da sensibilidade, pois neste caso não teria objeto. Também não se pode chamar noumenon a esse objeto, pois ele significa justamente o conceito problemático de um objeto para uma intuição inteiramente diversa da nossa, e um entendimento inteiramente diverso do nosso; objeto este, portanto, que é ele próprio um problema. O conceito de noumenon não é, portanto, o conceito de um objeto, mas sim a questão, inevitavelmente atrelada à limitação de nossa sensibilidade, de saber se não poderia haver objetos inteiramente desligados daquela sua intuição; questão esta que

só pode ser respondida de maneira indeterminada, como seja: na medida em que a intuição sensível não vale indistintamente para todas as coisas, sobraria espaço para outros objetos que não podem ser simplesmente negados, mas que, na falta de um conceito determinado (já que nenhuma categoria é apta para isso), também não podem ser afirmados como objetos para o nosso entendimento.

O entendimento limita a sensibilidade, portanto, sem ampliar por isso o seu próprio campo, e, na medida em que a alerta para não arrogar-se a valer para coisas em si mesmas, mas apenas para fenômenos, ele se representa então um objeto em si mesmo, mas apenas como objeto transcendental que é a causa do fenômeno (portanto não é ele próprio fenômeno) e não pode ser pensado nem como quantidade, nem como realidade, nem como substância etc. (pois estes conceitos exigem sempre formas sensíveis em que determinam um objeto); em relação ao qual não sabemos de modo algum, portanto, se seria suprimido juntamente com a sensibilidade, ou se, caso a eliminássemos, ele permaneceria ainda. Se queremos denominar noumenon a esse objeto, porque a sua representação não é sensível, somos livres para fazê-lo. Como, no entanto, não podemos aplicar a ele nenhum de nossos conceitos do entendimento, tal representação permanece vazia para nós e serve apenas para circunscrever os limites de nosso conhecimento sensível, deixando aberto um espaço que não podemos preencher nem por meio da experiência possível, nem por meio do entendimento puro.

A crítica desse entendimento puro não permite, portanto, que se crie um novo campo de objetos, além daqueles que podem apresentar-se a ele como fenômenos, ou que se divague em mundos inteligíveis, muito menos em seu conceito. O erro que, ao que tudo indica, leva a isso, e que se pode certamente desculpar, embora não justificar, consiste em que o entendimento é empregado contra a sua destinação, transcendentalmente, e os objetos, i. e., as intuições possíveis têm de pautar-se por conceitos, mas não os conceitos por intuições possíveis (como as únicas em que sua validade se baseia). A causa disso, por seu turno, é que a apercepção, e com ela o pensamento, antecedem toda ordenação determinada possível das representações. Assim, nós pensamos algo em geral e o determinamos de maneira sensível, mas não diferenciamos o objeto universal, representado *in* abstracto, desse modo de intuí-lo; resta-nos então um modo de determiná-lo, por meio do pensamento apenas, que, embora seja uma mera forma lógica sem conteúdo, parece-nos ser um modo de o objeto existir em si {noumenon), sem levar em conta a intuição que é limitada aos nossos sentidos.

Antes de deixarmos a analítica transcendental, ainda temos de acrescentar algo que, embora em si não seja de tanta relevância, pode parecer exigível para a completude do sistema. O conceito mais elevado com que se costuma começar uma analítica transcendental é a divisão em possível e impossível. Como, no entanto, toda divisão pressupõe um conceito, tem de ser fornecido um outro ainda mais

elevado, que, no caso, é o conceito de um objeto em geral (assumido problematicamente, e sem decidir se é algo ou nada). Dado que as categorias são os únicos conceitos que se referem a objetos em geral, a distinção de um objeto - se ele é algo ou nada - será levada adiante segundo a ordem e aplicação das categorias.

1) Aos conceitos de tudo, muitos e um se opõem àquilo que os suprime, i. e., o de nenhum, e, assim, o objeto de um conceito a que não pode ser fornecida nenhuma intuição correspondente é = nada, i. e., um conceito sem objeto tal como os noumena, que não podem ser contados entre as possibilidades, mas que nem por isso têm de ser tomados como impossíveis (ens rationis), ou então tal como certas novas forças fundamentais que, embora sejam pensadas sem contradição, também têm de ser pensadas sem exemplos da experiência e, portanto, não podem ser contadas entre as possibilidades.

2) A realidade é algo, a negação é nada, i. e., um conceito da falta de um objeto, como a sombra ou o frio (nihil privativum).

3) A mera forma da intuição, sem substância, não é em si um objeto, mas a mera condição formal do mesmo (como fenômeno), tal como o espaço puro e o tempo puro, que, embora sejam algo como formas de intuir, não são eles próprios objetos que sejam intuídos (ens imaginarium).

4) O objeto de um conceito que se contradiz a si mesmo é nada, pois o conceito é nada, o impossível; tal como, por exemplo, a figura retilínea de dois lados (nihil negativum).

A tábua dessa divisão do conceito de nada (pois a divisão do algo, paralela a esta, segue-se por si mesma) teria, portanto, de ser assim disposta:

Nada, como:

1) *Conceito vazio sem objeto,*

ens rationis.

2) *Objeto vazio de um conceito,*

nihil privativum.

3) *Intuição vazia sem objeto,*

ens imaginarium.

4) *Objeto vazio sem conceito,*

nihil negativum.

Percebe-se que a coisa do pensamento (n. 1) se distingue da não coisa (n. 4) na medida em que aquela não pode ser contada entre as possibilidades, já que é mera

invenção (ainda que não contraditória), ao passo que esta se opõe à possibilidade porque o conceito suprime até a si mesmo. Ambos, contudo, são conceitos vazios. O nihil privativum (n. 2) e o ens imaginarium (n. 3), pelo contrário, são data vazios para conceitos. Se a luz não foi dada aos sentidos, também não é possível representar as trevas; se os seres extensos não foram percebidos, é impossível representar o espaço. Sem algo real, nem a negação nem a mera forma da intuição são objetos.

Segunda divisão: Dialética transcendental em dois livros e seus diferentes capítulos e seções

Introdução

I. Da ilusão transcendental

Mais acima nós denominamos a dialética em geral uma lógica da ilusão. Isto não significa que ela seja uma *doutrina* da probabilidade, pois esta é a verdade, ainda que conhecida em bases insuficientes, e o seu conhecimento, portanto, é de fato imperfeito, mas nem por isso enganoso e, portanto, não deve ser separado da parte analítica da lógica. Menos ainda devem o fenômeno e a ilusão ser tomados por iguais. Pois a verdade e a ilusão não estão no objeto enquanto intuído, mas sim no juízo sobre ele enquanto pensado. Assim, pode-se corretamente dizer, de fato, que os sentidos nunca erram, mas não porque sempre julgam corretamente, e sim porque nunca julgam. Por isso tanto a verdade quanto o erro, portanto também a ilusão, como o descaminho que nos leva ao último, estão apenas no juízo, i. e., apenas na relação do objeto ao nosso entendimento. Em um conhecimento que concorda inteiramente com as leis do entendimento não há erro. Em uma representação dos sentidos também não há erro (porque ela não contém qualquer juízo). Nenhuma força da natureza, contudo, pode esquivar-se por si mesma de suas próprias leis. Assim, nem o entendimento por si mesmo (sem a influência de outra causa) nem os sentidos por si mesmos errariam; o primeiro porque, quando ele age apenas segundo suas leis, o efeito (o juízo) tem de concordar necessariamente com essas leis. Na concordância com as leis do entendimento, no entanto, reside o elemento formal de toda verdade. Nos sentidos não há juízo algum, nem verdadeiro nem falso. Como não temos nenhuma outra fonte do conhecimento, todavia, além dessas duas, segue-se que o erro só é efetuado através da influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, quando os fundamentos subjetivos do juízo confluem com os objetivos e os desviam de sua destinação[114]; do mesmo modo, um corpo em movimento, por si mesmo, permaneceria sempre em uma linha reta na mesma direção, mas passa a um movimento curvilíneo quando outra força o influencia a tomar uma direção diversa. Para diferenciar a ação própria do entendimento da força

que nele se imiscui, será necessário considerar o juízo errado como a diagonal entre duas forças que determinam o juízo em duas direções diferentes e que, por assim, dizer, circunscrevem um ângulo, e decompor aquela ação conjunta nas ações simples do entendimento e da sensibilidade; o que deve ocorrer em juízos puros *a priori* através da reflexão transcendental, pela qual (como já foi mostrado) cada representação tem indicado o seu lugar na capacidade cognitiva a ela adequada e, portanto, é distinguida também a influência desta sobre aquela.

Nossa tarefa não é, aqui, a de lidar com a ilusão empírica (p. ex. a ótica), que se encontra no uso empírico de regras do entendimento, que de resto são corretas, e na qual a faculdade de julgar é desviada do caminho pela influência da imaginação; nós temos de lidar aqui, isto sim, apenas com a ilusão transcendental, que influencia princípios cujo uso nunca se dá na experiência - caso em que teríamos ao menos uma pedra de toque de sua correção -, mas nos conduz sempre, mesmo contra todas as advertências da crítica, para muito além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a fantasia de uma extensão do entendimento puro. Nós denominaremos imanentes aos princípios cuja aplicação se mantém por inteiro nos limites da experiência possível, e transcendentes aos que pretendem ultrapassar esses limites. Por estes eu não entendo, contudo, o uso transcendental ou o mau uso das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar que, não sendo apropriadamente conduzida pela crítica, não tem suficiente cuidado com os limites do único solo em que o jogo do entendimento puro é permitido; entendo antes os verdadeiros princípios que nos levam a derrubar todos aqueles mourões de contenção e a aspirar a um solo inteiramente novo, não demarcado em parte alguma. Por isso transcendental e transcendente não são a mesma coisa. Os princípios do entendimento puro que apresentamos acima só devem ter um uso empírico, e não um uso transcendental, i. e., um tal que ultrapassasse os limites da experiência. Um princípio, porém, que elimina todos esses limites, e mesmo ordena ultrapassá-los, denomina-se transcendente. Se a nossa crítica conseguir desvendar a ilusão desses supostos princípios, então aqueles princípios do uso meramente empírico podem, por oposição aos últimos, ser denominados princípios imanentes do entendimento puro.

A ilusão lógica, que consiste na mera imitação da forma da razão (a ilusão das inferências falaciosas), surge tão somente de uma falta de cuidado com a regra lógica. Tão logo, pois, esta última seja aplicada com rigor a um dado caso, aquela desaparece inteiramente. A ilusão transcendental, pelo contrário, não cessa do mesmo modo caso seja desvendada, e a sua nulidade seja claramente discernida pela crítica transcendental (p. ex. a ilusão na proposição “o mundo tem de ter um começo no que diz respeito ao tempo”). A causa disso é a seguinte: em nossa razão (considerada subjetivamente, como uma faculdade humana de conhecer) residem regras fundamentais e máximas do seu uso que têm o verdadeiro aspecto de

princípios objetivos, e fazem com que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos para o entendimento seja tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas. Uma ilusão que não pode ser evitada, do mesmo modo como não podemos evitar que o mar nos pareça no meio mais elevado do que na margem, já que vemos aquele através de raios de luz mais elevados, ou ainda do mesmo modo como o próprio astrônomo não consegue evitar que a lua lhe pareça maior ao surgir, ainda que sem deixar enganar-se por essa ilusão.

A dialética transcendental se contentará, portanto, em desvendar a ilusão dos juízos transcendentes e, ao mesmo tempo, impedir que ela engane; que ela, no entanto (como a ilusão lógica), chegue a desaparecer, e deixe de ser uma ilusão, isto é algo que a dialética transcendental não poderá jamais levar a cabo. Pois aqui temos de lidar com uma ilusão natural e inevitável, que se baseia em princípios subjetivos e os faz passar por objetivos, ao passo que a dialética lógica, na dissolução das inferências falaciosas, ocupa-se apenas com um erro na observação dos princípios, ou com uma ilusão artificial na imitação dos mesmos. Há uma dialética natural e inevitável da razão pura, portanto, que não é uma dialética em que um ignorante, por falta de conhecimentos, pudesse enredar-se por si mesmo, ou que algum sofista tenha criado artificialmente para confundir pessoas racionais, mas sim uma dialética que se prende irresistivelmente à razão humana e que, mesmo depois de termos desvendado seu truque, não cessará de enganá-la com falsas promessas, lançando-a continuamente em confusões momentâneas que têm de ser a cada vez suprimidas.

II. Da razão pura como sede da ilusão transcendental

A. Da razão em geral

Todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, sobe então para o entendimento e termina na razão, além da qual não há nada de mais elevado, em nós, que permitisse trabalhar o conteúdo da intuição e colocá-lo sob a mais alta unidade do pensamento. Como eu devo fornecer agora uma explicação dessa mais elevada capacidade cognitiva, encontro-me em um certo embaraço. A exemplo do entendimento, ela tem um uso meramente formal, i. e., lógico, já que faz abstração de todo conteúdo do entendimento, mas tem também um uso real, já que ela própria contém a origem de certos conceitos e princípios, os quais ela não toma emprestados nem aos sentidos nem ao entendimento. A primeira faculdade, obviamente, já foi explicada há muito pelos lógicos como a faculdade de inferir mediatamente (à diferença das inferências imediatas, consequentiis immediatis); a segunda, porém, que cria ela própria os conceitos, não é discernida através disso. Como aqui, todavia, aparece uma divisão da razão em uma faculdade lógica e transcendental, tem de ser buscado um conceito mais elevado dessa fonte do conhecimento capaz de abarcar ambos os conceitos sob si; ao passo que, segundo a analogia com os

conceitos do entendimento, podemos esperar que o conceito lógico forneça ao mesmo tempo a chave para o transcendental, e a tábua das funções do entendimento forneça ao mesmo tempo a linha genealógica para os conceitos da razão.

Nos explicamos o entendimento, na primeira parte de nossa lógica transcendental, como a faculdade das regras; aqui nós distinguimos dele a razão ao denominá-la faculdade dos princípios.

A expressão “princípio” é ambígua e, comumente, significa apenas um conhecimento que pode ser utilizado como princípio, ainda que em si mesmo, e segundo sua própria origem, ele não seja um princípio. Toda proposição universal, mesmo quando extraída da experiência (por indução), pode servir como premissa maior em um silogismo; nem por isso, contudo, ela é ela mesma um princípio. Os axiomas matemáticos (p. ex. “entre dois pontos só pode haver uma linha reta”) são inclusive conhecimentos universais *a priori*, e são por isso, relativamente aos casos que podem ser subsumidos sob eles, corretamente denominados princípios. Mas eu não posso dizer por isso que conheço essa propriedade das linhas retas, em geral e em si mesmas, a partir de princípios, pois somente a conheço na intuição pura.

Eu denominaria conhecimento por de princípios, por conseguinte, aquele em que conheço o particular no universal através de conceitos. Assim, todo silogismo é a uma forma da derivação de um conhecimento por de um princípio. Pois a premissa maior fornece sempre um conceito que faz com que tudo que seja subsumido sob a sua condição seja conhecido a partir dela segundo um princípio. Uma vez, porém, que todo conhecimento universal pode servir como premissa de um silogismo, e o entendimento fornece semelhantes proposições universais *a priori*, então estas podem, no que diz respeito ao seu uso possível, ser denominadas princípios.

Se, no entanto, considerarmos esses princípios do entendimento puro em si mesmos, segundo sua origem, então eles são tudo menos conhecimentos a partir de conceitos. Pois eles não seriam sequer possíveis *a priori* se não fizéssemos intervir a intuição pura (na matemática) ou as condições de uma experiência possível em geral. Que tudo o que acontece tem uma causa não pode, de modo algum, ser deduzido do conceito daquilo que acontece em geral; o princípio mostra antes como se poderia, antes de tudo, obter daquilo que acontece um conceito empírico determinado.

O entendimento não pode, portanto, fornecer conhecimentos sintéticos a partir de conceitos, e são justamente estes que eu de fato denomino princípios; ao passo que todas as proposições universais em geral podem denominar-se princípios comparativamente.

É um antigo desejo, que talvez um dia - ninguém sabe quando - possa ser satisfeito, o de que, em vez da infindável diversidade de leis civis, procurem-se

enfim os seus princípios; pois pode estar aí o segredo para, como se diz, simplificar a legislação. Mas as leis, aqui, são tão somente limitações de nossa liberdade às condições sob as quais ela possa concordar inteiramente consigo mesma; dizem respeito a algo, portanto, que é uma obra estritamente nossa e do qual nós mesmos podemos ser a causa por meio daqueles conceitos. Quanto, porém, ao que os objetos possam ser em si mesmos, ou a como a natureza das coisas possa estar sob princípios e ser determinada segundo meros conceitos, isto é algo que, se não impossível, é ao menos muito absurdo em sua exigência. Como quer que isso seja (pois ainda temos de fazer essa investigação), ao menos o seguinte fica claro a partir daí: o conhecimento por princípios (em si mesmo) é algo inteiramente diverso do mero conhecimento do entendimento, que de fato pode anteceder outros conhecimentos na forma de um princípio, mas em si mesmo (na medida em que é sintético) não se baseia no mero pensamento, nem contém em si um universal segundo conceitos.

Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras, então a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, ela nunca se refere primeiro à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento, de modo a fornecer aos diversos conhecimentos deste, por meio de conceitos, uma unidade *a priori*, que se pode denominar unidade da razão e é de um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento.

Tal é o conceito universal da faculdade da razão, na medida em que pode ser tornado concebível a despeito da completa falta de exemplos (como aqueles que só poderão ser dados na sequência).

B. Do uso lógico da razão

Costuma-se fazer uma distinção entre aquilo que é conhecido imediatamente e aquilo que é apenas inferido. Que em uma figura delimitada por três linhas retas haja três ângulos é algo que se conhece imediatamente; que estes ângulos somados, no entanto, sejam iguais a dois retos, isto é apenas inferido. Uma vez que precisamos inferir constantemente, e que isso acabou por tornar-se inteiramente habitual, nós já não notamos essa distinção e, tal como no assim chamado equívoco dos sentidos, muitas vezes tomamos por imediatamente percebido algo que na verdade inferimos. Em toda inferência há uma proposição que constitui o fundamento, e uma outra, qual seja a conclusão, que é extraída a partir daquela, e finalmente a dedução (consequência), segundo a qual a verdade da última está indelevelmente conectada com a verdade da primeira. Se o juízo deduzido já se encontra de tal modo no primeiro que pode ser dele deduzido sem a mediação de uma terceira representação, então a inferência é denominada imediata (consequentia immediata); eu preferiria denominá-la inferência do entendimento. Se além do conhecimento posto como fundamento, no entanto, um outro juízo é ainda

necessário para efetuar a conclusão, a inferência se denomina então inferência da razão[115]. Na proposição “todos os homens são mortais” já estão contidas as proposições “alguns homens são mortais”, “alguns mortais são homens” e “nada do que é imortal é um homem”, de modo que estas são consequências imediatas a partir da primeira. A proposição “todos os eruditos são mortais”, por outro lado, não está contida no juízo que se havia posto como fundamento (pois o conceito de eruditos não aparece nele de modo algum), de modo que ela só pode ser concluída a partir deste por meio de um juízo intermediário.

Em todo silogismo eu penso primeiro uma regra {major) por meio do entendimento. Em segundo lugar, subsumo um conhecimento sob a condição da regra (minor) por meio da faculdade de julgar. Finalmente, determino o meu conhecimento através do predicado da regra (conclusio), portanto *a priori*, por meio da razão. Assim, a relação que representa a premissa maior como a regra entre um conhecimento e sua condição constitui os diferentes tipos de silogismo. Eles são de três tipos, portanto, assim como os juízos em geral, na medida em que se diferenciam pelo modo como exprimem a relação do conhecimento no entendimento, a saber: silogismos categóricos, hipotéticos ou disjuntivos.

Se, como muitas vezes acontece, a conclusão é' proposta como um juízo para ver se ele não decorre de juízos já dados pelos quais um objeto inteiramente diverso é pensado, então procuro no entendimento a asserção dessa conclusão para ver se ela já não se encontra nele, sob certas condições, segundo uma regra universal. Se encontro então essa condição, e o objeto da conclusão se deixa subsumir sob tal condição, então a conclusão é obtida a partir da regra que vale também para outros objetos do conhecimento. Vê-se a partir disso que a razão, ao inferir, procura reduzir a grande diversidade do conhecimento do entendimento ao menor número de princípios (condições universais) e, assim, produzir a mais elevada unidade dos mesmos.

C. Do uso puro da razão

Pode a razão ser isolada, sendo então mais uma fonte de conceitos e juízos que brotam apenas dela, e referindo-se assim a objetos? Ou é ela uma faculdade meramente subalterna de dar uma certa forma - denominada lógica - a dados conhecimentos, e o pela qual os conhecimentos do entendimento são subordinados uns aos outros, e as regras inferiores às superiores (cuja condição abarca em sua esfera a condição daquelas), na medida em que isso possa ser efetuado por meio da sua comparação? Esta é a questão com que temos agora de ocupar-nos provisoriamente. Na verdade, a diversidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para colocar o entendimento em completo acordo consigo mesmo, do mesmo modo como o entendimento coloca o diverso da intuição sob

conceitos e, através deles, em conexão. Mas tal princípio não prescreve nenhuma lei aos objetos, e não contém o fundamento da possibilidade de em geral conhecê-los e determiná-los como tais; mas é apenas uma lei subjetiva doméstica para reduzir o estoque de nosso entendimento, por comparação de seus conceitos, ao menor número possível destes no seu uso universal, sem que se justifique por isso exigir dos próprios objetos essa unanimidade, que favorece a comodidade e a expansão de nosso entendimento, ou dar também validade objetiva àquelas máximas. Em uma palavra, a questão é se a razão contém *a priori* em si, i. e., como razão pura, princípios sintéticos e regras, e em que podem consistir esses princípios.

O procedimento formal e lógico da razão nos silogismos já nos dá aqui suficiente orientação quanto ao que será, no conhecimento sintético pela razão pura, o fundamento do seu princípio transcendental.

Em primeiro lugar, o silogismo não se refere a intuições para colocá-las sob regras (como o entendimento com as suas categorias), mas sim a conceitos e juízos. Ainda que a razão pura se refira a objetos, ela não tem com estes e sua intuição uma relação imediata, mas apenas com o entendimento e seus juízos, que se aplicam em seguida aos sentidos e sua intuição para determinar-lhes o seu objeto. A unidade da razão não é, portanto, a unidade de uma experiência possível, mas dela, como unidade do entendimento, se distingue essencialmente. Que tudo o que acontece tenha uma causa não é, de modo algum, um princípio conhecido e prescrito pela razão. Ele torna a unidade da experiência possível e não toma nada emprestado à razão, que a partir de meros conceitos, sem essa referência à experiência possível, não teria podido oferecer tal unidade sintética.

Em segundo lugar, a razão procura no seu uso lógico a condição universal de seu juízo (da conclusão), e o silogismo não é ele mesmo outra coisa senão um juízo por meio da subsunção de sua condição sob uma regra universal (premissa maior). Como esta regra, no entanto, está exposta a essa mesma busca da razão, e a condição da condição (por meio de um prossilogismo) tem de ser aí procurada, não importa o quanto custe, percebe-se logo que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último.

Essa máxima lógica não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, a não ser em se assumindo que, uma vez dado o condicionado, também é dada (i. e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada.

Tal princípio da razão pura é, no entanto, evidentemente sintético, pois, embora o condicionado se refira analiticamente a alguma condição, ele não se refere ao incondicionado. Dele têm de surgir também proposições sintéticas diferentes das quais o entendimento puro nada sabe, já que só se ocupa com objetos de uma

experiência possível cujo conhecimento e síntese é sempre condicionado. O incondicionado, porém, se efetivamente tem lugar, pode ser tratado em particular, segundo todas as determinações que o diferenciam daquele condicionado, e tem assim de fornecer conteúdo para muitas proposições sintéticas *a priori*.

Os princípios (Grundsätze) surgidos desse princípio (Princip) supremo da razão pura, no entanto, serão transcendentes em relação a todos os fenômenos, i. e., nunca se poderá fazer um uso empírico adequado do mesmo. Ele se distinguirá inteiramente, portanto, de todos os princípios do entendimento (cujo uso é inteiramente imanente, na medida que só têm por tema a possibilidade da experiência). Nossa tarefa na dialética transcendental, que desenvolveremos agora a partir de suas fontes, profundamente ocultas na razão humana, consistirá então em averiguar: se aquele princípio, pelo qual a série das condições (na síntese dos fenômenos, ou mesmo do pensamento das coisas em geral) se estende até o incondicionado, tem ou não legitimidade objetiva; quais as consequências que decorrem disso para o uso empírico do entendimento, ou se na verdade não há tal princípio racional objetivamente válido, mas apenas um preceito lógico que prevê aproximar-se da completude das condições, quando se ascende a condições cada vez mais elevadas, e assim produzir a mais elevada unidade da razão que nos é possível em nosso conhecimento; se, digo eu, essa necessidade da razão não foi, graças a um mal-entendido, tomada por um princípio transcendental da razão pura que postula tal completude ilimitada da série das condições, de maneira apressada, como sendo dos próprios objetos; e também que tipo de mal-entendidos e desvarios poderiam, nesse caso, imiscuir-se nos silogismos cuja premissa maior foi extraída da razão pura (e que é, talvez, mais petição do que postulado) e que ascendem da experiência em direção às suas condições. Nós dividiremos essa tarefa em duas partes principais, das quais a primeira deve tratar dos conceitos transcendentes da razão pura, e a segunda dos seus silogismos transcendentes e dialéticos.

PRIMEIRO LIVRO: DOS CONCEITOS DA RAZÃO PURA

Como quer que seja a possibilidade dos conceitos a partir da razão pura, eles são, em todo caso, conceitos não apenas refletidos, mas inferidos. Os conceitos do entendimento também são pensados *a priori*, antes da experiência e com vistas a ela; mas eles não contêm nada além da unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que estes devem pertencer necessariamente a uma consciência empírica possível. A sua realidade objetiva, por outro lado, baseia-se tão somente em que, visto constituírem a forma intelectual de toda experiência, sua aplicação tem de poder ser sempre mostrada na experiência.

A denominação “conceito da razão” já mostra provisoriamente, contudo, que ele não se deixará confinar no interior da experiência, pois diz respeito a um conhecimento do qual o empírico é apenas uma parte (talvez o todo da experiência possível ou de sua síntese empírica), e ao qual a experiência real, embora não o atingindo jamais por inteiro, é sempre pertencente. Conceitos da razão servem para compreender, assim como conceitos do entendimento servem para entender (as percepções). Se contêm o incondicionado, dizem respeito a algo que tem toda a experiência sob si, mas que não pode jamais ser ele próprio um objeto da experiência; algo a que a razão conduz em suas inferências a partir da experiência, e com base no qual avalia e mede o grau de seu uso empírico, mas que não constitui jamais um membro da síntese empírica. Se, apesar disso, semelhantes conceitos possuem validade objetiva, eles podem ser denominados conceptus ratiocinati (conceitos corretamente inferidos); se não possuem, então eles são ilicitamente obtidos através de pelo menos uma ilusão na inferência e podem ser denominados conceptus ratiocinantes (conceitos sofísticos). Como isto, porém, só poderá ser estabelecido na parte sobre as inferências dialéticas da razão pura, não podemos ainda levá-lo em consideração, mas apenas, tal como fizemos com os conceitos puros do entendimento ao denominá-los categorias, atribuir provisoriamente um novo nome aos conceitos da razão pura, denominando-os ideias transcendentais - denominação, contudo, que explicaremos e justificaremos agora.

Primeira seção: Das ideias em geral

Apesar da grande riqueza de nossas línguas, no entanto, o pensador se encontra com frequência em embaraço quanto à expressão que melhor se adeque a seu conceito, e sem a qual não consegue se fazer compreender, nem aos outros nem sequer a si mesmo. Forjar novas palavras é uma pretensão de legislar sobre as línguas que raramente dá certo; antes de recorrer a esse duvidoso meio, é aconselhável vasculhar uma língua morta e erudita para ver se nela não se encontra esse conceito, juntamente com sua expressão adequada; e, mesmo que o antigo uso dessa palavra se tenha enfraquecido pela falta de cuidado de seus criadores, ainda assim é melhor fixar o significado que lhe cabia precisamente (mesmo que permaneça duvidoso se ele era tomado exatamente com esse sentido) do que arruinar a própria tarefa apenas por fazer-se incompreensível.

Assim, mesmo que só houvesse uma única palavra capaz de, no sentido já aduzido, adequar-se com precisão a um certo conceito cuja diferenciação de outros conceitos próximos é de grande importância, é aconselhável não utilizá-la de maneira extravagante, ou empregá-la apenas como sinônimo, para variar, em lugar de outras, mas sim conservar cuidadosamente o seu significado próprio; pois do contrário pode facilmente ocorrer que, deixando a expressão de chamar especial

atenção, e perdendo-se sob um amontoado de outras palavras de significado desviante, perca-se também o pensamento que somente ela poderia conservar.

Platão se servia da expressão ideia de tal modo que se percebe facilmente que ele entendia por ela algo que não apenas jamais é emprestado dos sentidos, mas ultrapassa em muito os conceitos do entendimento de que se ocuparia Aristóteles, já que nunca se encontrará na experiência algo congruente com ela. As ideias são para ele arquétipos das próprias coisas, e não, como as categorias, meras chaves para experiências possíveis. Em sua opinião, elas brotavam da mais elevada razão e daí eram transmitidas à razão humana, mas esta já não se encontraria em seu estado original, precisando antes, por meio da rememoração (que se denomina filosofia), recordar com esforço as agora muito obscuras ideias. Não pretendo envolver-me aqui com uma investigação literária para estabelecer o sentido que o sublime filósofo ligava à sua expressão. Observo apenas que não é de todo incomum, seja na conversação comum seja nos escritos, por meio da comparação dos pensamentos que um autor expressa sobre seu objeto, compreendê-lo melhor do que ele mesmo o compreendia, na medida em que não determinava de maneira suficiente o seu conceito e, assim, vez por outra falava, ou mesmo pensava, contrariamente a seus próprios propósitos.

Platão observou muito bem que o nosso poder cognitivo sente uma necessidade muito mais elevada do que descrever meros fenômenos segundo a unidade sintética para poder lê-los como experiência, e que a nossa razão ascende naturalmente a conhecimentos que vão muito além daquilo com que algum objeto dado pela experiência pudesse ser congruente, mas que nem por isso deixam de ter a sua realidade e não são meras fantasias.

Platão encontrou suas ideias sobretudo naquilo que é prático[116], i. e., que se baseia na liberdade, a qual, por seu turno, situa-se entre os conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair o conceito de virtude da experiência, quem quisesse transformar aquilo que só pode servir como exemplo para uma explicação incompleta em modelo para as fontes do conhecimento (como muitos de fato fizeram), faria da virtude uma aberração ambígua, modificável com o tempo e as circunstâncias e incapaz de servir de regra. Fica claro para qualquer um, por outro lado, que, se alguém lhe for apresentado como modelo da virtude, ele terá sempre, todavia, somente em sua própria cabeça o verdadeiro original, com o qual irá comparar esse suposto modelo e apenas assim avaliá-lo. Tal é, porém, a ideia da virtude, em relação à qual todos os objetos possíveis da experiência podem de fato servir como exemplos (provas da factibilidade, em certo grau, daquilo que o conceito da razão exige), mas não como arquétipos. Que nenhum ser humano venha jamais a agir de acordo com aquilo que a ideia pura da virtude contém não prova absolutamente nada quanto, digamos, a algo de quimérico nesse pensamento. Pois desvalor moral; ela constitui necessariamente, portanto, o fundamento de qualquer

aproximação da perfeição moral, por mais que os obstáculos na natureza humana, não determináveis quanto ao grau, mantenham-nos distantes disso.

A república platônica se tornou proverbial como um suposto exemplo arrebatador da sonhada perfeição que só pode ter lugar na cabeça do pensador ocioso, e Brucker considera risível o filósofo afirmar que nenhum príncipe jamais regeria se não participasse das ideias. Mas seria bem melhor se nos acercássemos desse pensamento e (ali onde esse distinto homem nos deixa sem apoio) o iluminássemos através de novos esforços, em vez de deixá-lo de lado como inútil, sob o tão sofrível e danoso pretexto da infactibilidade. Uma constituição da maior liberdade humana, no entanto, sob as leis que fazem com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos demais (não uma constituição da maior felicidade, pois esta já se seguirá por si mesma), é pelo menos uma ideia necessária que se tem de pôr como fundamento não apenas do primeiro projeto de uma constituição do Estado, mas também de todas as leis, e com a qual se começa a fazer abstração dos presentes obstáculos, que talvez não surjam tão inevitavelmente da natureza humana, mas antes do desprezo pelas verdadeiras ideias na legislação. Pois nada pode ser mais prejudicial, e indigno de um filósofo, que o apelo vulgar à experiência supostamente contrária, que jamais teria existido se essas instituições tivessem sido estabelecidas no momento certo, segundo as ideias, em vez de deixar conceitos crus em seu lugar, frustrando todas as boas intenções justamente por serem extraídos da experiência. Quanto maior fosse a concordância da legislação e do governo com essa ideia, menos frequentes seriam certamente as penas; e é inteiramente razoável supor, pois (tal como Platão afirmava), que estas se tornassem inteiramente desnecessárias em uma ordenação perfeita daqueles. E mesmo que esta última não venha jamais a efetivar-se, ainda assim é inteiramente correta a ideia que faz desse maximum um arquétipo para dele aproximar, à máxima perfeição possível, a constituição legal dos seres humanos. Pois, no que diz respeito a qual o maior grau em que a humanidade poderia manter-se, e a quão grande é o abismo que necessariamente permanece entre a ideia e sua realização, isso não pode nem deve ser determinado por ninguém, justamente porque é a liberdade que pode ultrapassar cada limite colocado.

Mas Platão vê claras provas de sua origem nas ideias não apenas onde a razão humana mostra uma verdadeira causalidade, e onde as ideias se tornam causas efetivas (das ações e de seus objetos), i. e., nos costumes, mas também em relação à própria natureza. Uma planta, um animal, a ordem regular da estrutura do mundo (supostamente, portanto, também toda a ordem da natureza) mostram claramente que só são possíveis a partir de ideias; que, de fato, nenhuma criatura seria congruente com a ideia da maior perfeição de sua espécie sob a única condição de sua existência (tão pouco quanto o ser humano com a ideia da humanidade, que ele traz em sua própria alma como o arquétipo de suas ações); que, do mesmo modo,

aquelas ideias, no mais elevado sentido, são individuais, imutáveis, completamente determinadas e as causas originárias das coisas, e apenas a totalidade de suas ligações no todo do mundo é inteiramente adequada à sua ideia. Caso se faça abstração do que é exagerado na expressão, então o devaneio original do filósofo, de ascender da observação mimética do que é físico na ordem do mundo para a sua conexão arquitetônica segundo fins, i. e., segundo ideias, é um esforço que merece respeito e continuação; em relação àquilo, no entanto, que diz respeito aos princípios da moralidade, da legislação e da religião, onde as ideias tornam a própria experiência (do bem) primeiramente possível, ainda que nunca possam ser aí inteiramente expressas, trata-se de um ganho verdadeiramente único, que só não se reconhece porque se o julga segundo as regras empíricas, cuja validade como princípios deveria ter sido suspensa justamente por essas ideias. No que diz respeito à natureza, de fato, a experiência nos fornece as regras e é a fonte da verdade; em relação às leis morais, porém, a experiência é (infelizmente!) a mãe da ilusão, e é altamente repreensível extrair as leis sobre aquilo que devo fazer daquilo que é feito, ou querer limitá-las a isso.

Em lugar dessas observações, cujo desenvolvimento apropriado constitui de fato a dignidade própria da filosofia, ocupamo-nos agora com um trabalho não tão reluzente, mas também não tão desprovido de mérito, a saber: preparar, e deixar firme para a construção, o solo para esses majestáticos edifícios morais, um solo sob o qual há diversas galerias de toupeira que tornam inseguro esse trabalho de construção. O uso transcendental da razão pura, seus princípios e ideias são aquilo, portanto, que precisamos agora conhecer com precisão, para poder avaliar e determinar com pertinência a influência e o valor da razão pura. Antes, porém, de deixar de lado esta introdução provisória, encorajo aqueles que têm a filosofia no coração (o que significa mais do que normalmente se supõe), caso se sintam persuadidos por isto e pelo que segue, a conservar para a expressão ideia o seu significado originário, de modo que ela não se perca ainda mais sob as demais expressões, em que todos os tipos de representação costumam ser designados de maneira descuidada e desorganizada, e que a ciência não seja prejudicada com isso. Não nos faltam denominações, contudo, a que cada modo de representação seja apropriado, sem que nos seja necessário invadir a propriedade de outrem. Eis aqui uma escala das mesmas: o gênero«« a representação em geral (repraesentatio); sob ela está a representação com consciência (perceptio); uma percepção que apenas se refere ao sujeito como modificação de seu estado é uma sensação (sensatio); uma percepção objetiva é um conhecimento (cognitio); esta é ou intuição ou conceito (intuitus vel conceptus). Aquela se refere imediatamente ao objeto e é única, este se refere mediatamente, através de uma marca característica, àquilo que pode ser comum a muitas coisas. O conceito é ou empírico ou puro, e o conceito puro, caso tenha sua origem apenas no entendimento (não na mera imagem da sensibilidade), denomina-se notio. Um conceito a partir de noções, que ultrapassa a possibilidade

da experiência, é uma ideia ou conceito da razão. Para alguém que se habituou a essa distinção tem de ser insuportável ouvir a representação da cor vermelha ser denominada ideia. Ela não deve ser denominada sequer uma noção (conceito do entendimento).

Segunda seção: Das ideias transcendentais

A analítica transcendental nos deu um exemplo de como a mera forma lógica de nosso conhecimento pode conter a origem dos conceitos puros *a priori* que representam objetos anteriormente a toda experiência, ou antes indicam a unidade sintética que torna possível um conhecimento empírico dos objetos. A forma dos juízos (convertida em um conceito da síntese das intuições) gerou categorias que conduzem todo uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo, poderíamos esperar que a forma dos silogismos, se empregada na unidade sintética das intuições em conformidade com as categorias, venha a conter a origem de conceitos peculiares *a priori* que possamos denominar conceitos puros da razão ou ideias transcendentais, e que estes venham a determinar o uso do entendimento segundo princípios no todo da experiência conjunta.

A função da razão em suas inferências residia na universalidade do conhecimento segundo conceitos, e o próprio silogismo é um juízo que é determinado *a priori* no inteiro âmbito de sua condição. Eu também poderia extrair a proposição “Caio é mortal” da experiência somente através do entendimento. Mas eu busco um conceito que contenha a condição sob a qual o predicado (a asserção em geral) desse juízo é dado (i. e., neste caso o conceito de homem), e, depois de tê-lo subsumido sob essa condição tomada em todo o seu alcance (“todos os homens são mortais”), determino a partir dela o conhecimento do meu objeto (“Caio é mortal”).

Desse modo, restringimos um predicado a um certo objeto, na conclusão de um silogismo, depois de tê-lo pensado em todo o seu alcance, sob uma certa condição, na premissa maior. Essa quantidade completa do alcance em relação a tal condição se denomina universalidade (universalitas). A esta corresponde, na síntese das intuições, o todo (universitas) ou totalidade das condições[117].O conceito transcendental da razão não é outro, portanto, senão o da totalidade das condições para um condicionado qualquer. Como apenas o incondicionado, contudo, torna possível a totalidade das condições, e, inversamente, a totalidade das condições é ela própria sempre incondicionada, então um conceito puro da razão pode, em geral, ser explicado pelo conceito de incondicionado, na medida em que contém o fundamento da síntese do condicionado.

Tantos quantos forem, pois, os tipos de relação que o entendimento se representa por meio das categorias, tantos serão os conceitos puros da razão; e teremos de procurar um incondicionado, portanto, primeiramente da síntese

categórica em um sujeito, em segundo lugar da síntese hipotética dos membros em uma série, em terceiro lugar da síntese disjuntiva das partes em um sistema.

Tantos são; com efeito, os tipos de silogismo que podem, cada um por seu turno, avançar rumo ao incondicionado por meio de prossilogismos: um rumo ao sujeito que já não é ele próprio predicado, outro rumo à pressuposição que nada mais pressupõe, e o terceiro rumo a um agregado dos membros da divisão além dos quais já não se exige nada para completar a divisão de um conceito. Por conseguinte, os conceitos puros da razão, da totalidade na síntese das condições, estão, ao menos enquanto a tarefa de fazer a unidade do entendimento avançar o máximo possível até o incondicionado, fundados necessariamente na natureza da razão humana; pode ser que, de resto, falte a esses conceitos transcendentais um uso *in* concreto que lhes seja adequado, e que, portanto, eles não tenham outra utilidade a não ser a de trazer o entendimento à direção correta, na qual o seu uso, estendido ao máximo, é ao mesmo tempo colocado em completo acordo consigo mesmo.

À medida que falamos aqui, todavia, na totalidade das condições e no incondicionado como o título comum de todos os conceitos da razão, esbarramos novamente com uma expressão de que não podemos prescindir, mas que, depois de ter adquirido uma ambiguidade devido a um longo uso equivocado, não podemos empregar com segurança. A palavra absoluto é uma das poucas palavras que, em seu mais originário significado, se tornou adequada a um conceito a que nenhuma outra palavra da mesma língua se ajusta tão precisamente, e a sua perda, ou - o que dá no mesmo - o seu uso enfraquecido, implica uma perda também para o próprio conceito; um conceito que, de fato, na medida em que ocupa muito a razão, não pode ser dispensado sem um grande prejuízo para todos os julgamentos transcendentais. A palavra absoluto é frequentemente empregada, hoje, para simplesmente indicar que algo é válido a respeito de uma coisa em si mesma, portanto internamente. Neste sentido, absolutamente possível significaria aquilo que é possível em si mesmo {interne), que é o mínimo, de fato, que se pode dizer sobre um objeto. Por outro lado, ela também é usada às vezes para indicar que algo é válido em todos os aspectos (ilimitadamente) (p. ex. o poder absoluto), e o absolutamente possível, neste caso, significaria aquilo que é possível em todos os sentidos, em todos os aspectos, que é, por seu turno, o máximo que posso dizer sobre a possibilidade de uma coisa. Muitas vezes, inclusive, encontramos esses dois significados juntos. Aquilo, por exemplo, que é internamente impossível, é também em todos os sentidos, portanto absolutamente, impossível. Mas na maioria dos casos eles aparecem infinitamente distantes um do outro, e eu não posso concluir de modo algum que, porque algo é possível em si mesmo, ele também seria em todos os sentidos, portanto absolutamente possível. Mesmo com relação à necessidade absoluta eu mostrarei, mais adiante, que ela não depende de modo algum da interna em todos os casos e, portanto, não poderia ser considerada como sinônimo desta.

Aquilo cujo oposto é internamente impossível é algo cujo oposto é certamente impossível também em todos os sentidos e, portanto, é ele próprio absolutamente necessário; mas não posso concluir, inversamente, que o oposto daquilo que é absolutamente necessário seria internamente impossível, i. e., que a necessidade absoluta das coisas seria uma necessidade interna; pois esta necessidade interna é em certos casos uma expressão inteiramente vazia, à qual não podemos ligar conceito algum, ao passo que a expressão "necessidade de uma coisa em todos os aspectos" (a todo possível) traz consigo determinações bastante peculiares. Agora, como a perda de um conceito de grande aplicação na filosofia especulativa não pode ser indiferente para o filosofo, espero que a determinação e a cuidadosa conservação da expressão a que o conceito é inerente também não lhe sejam indiferentes.

Empregarei então a palavra absoluto nesse sentido mais amplo, e o oporei ao que é válido de maneira meramente comparativa ou em aspectos particulares; pois este último é restrito a condições, enquanto aquele vale sem restrição.

Agora, o conceito transcendental da razão sempre diz respeito apenas à totalidade na síntese das condições, e nunca termina de outro modo a não ser no absolutamente, i. e., em todas as relações, incondicionado. Pois a razão deixa tudo para o entendimento, que se refere primeiramente aos objetos da intuição, ou antes à sua síntese na imaginação. Ela somente guarda para si a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento, e busca conduzir a unidade sintética, que é pensada nas categorias, até o absolutamente incondicionado. Esta pode ser denominada, por conseguinte, a unidade da razão dos fenômenos, do mesmo modo como aquela que é expressa pelas categorias é denominada unidade do entendimento. A razão se refere apenas, portanto, ao uso do entendimento, mas não-enquanto ele contém o fundamento da experiência possível (pois a totalidade absoluta das condições não é um conceito utilizável na experiência, já que nenhuma experiência é incondicionada), e sim para prescrever-lhe a direção para uma certa unidade, da qual ele não tem nenhum conceito e que aponta no sentido de reunir todas as ações do entendimento, em relação a cada objeto, em um todo absoluto. Por isso o uso objetivo dos conceitos puros da razão é sempre transcendente, enquanto que aquele dos conceitos puros do entendimento, segundo sua natureza, tem de ser sempre imanente, limitando-se ele tão somente à experiência possível.

Por ideia eu entendo um conceito necessário da razão ao qual nenhum objeto congruente pode ser dado nos sentidos. Assim, nossos conceitos puros da razão, ora examinados, são ideias transcendentais. Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo conhecimento por experiência como determinado por uma totalidade absoluta das condições. Eles não são inventados arbitrariamente, mas sim fornecidos pela natureza da própria razão, e por isso se referem de maneira necessária a todo o uso do entendimento. Eles são transcendentes, por fim, e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual não pode aparecer jamais,

portanto, um objeto (Gegenstand) que fosse adequado à ideia transcendental. Quando se nomeia uma ideia, diz-se muito a respeito do objeto (Object) (como um objeto (Gegenstand) do entendimento puro), mas muito pouco a respeito do sujeito (i. e., em relação à sua realidade sob condições empíricas), justamente porque ela, como o conceito de um máximo, não pode jamais ser dada *in* concreto de maneira congruente. Como isto, no entanto, é o verdadeiro e completo propósito do uso especulativo da razão, e como a aproximação de um conceito que na execução não poderá jamais ser atingido vale tão pouco quanto se o conceito faltasse por inteiro, costuma-se dizer então, de semelhante conceito: ele é apenas uma ideia. Poder-se-ia dizer, assim, que o todo absoluto dos fenômenos é apenas uma ideia, pois, dado que não podemos jamais projetá-lo em uma imagem, ele permanece um problema sem qualquer solução. Como, por outro lado, no uso prático do entendimento o que verdadeiramente importa é a execução segundo regras, a ideia da razão prática pode sempre ser efetivamente dada *in* concreto, ainda que apenas em parte, e é mesmo a condição indispensável de todo uso prático da razão. Sua execução é sempre limitada e deficitária, mas sob limites não determináveis, portanto sob a permanente influência do conceito de uma completude absoluta. Por isso a ideia prática é sempre altamente frutífera e incontornavelmente necessária com vistas às ações reais. Nela, a razão tem até mesmo a causalidade para efetivamente produzir aquilo que seu conceito contém; não se pode dizer dessa sabedoria, pois, como que lhe retirando valor, que ela é apenas uma ideia-, ela tem antes, pelo contrário, justamente porque é a ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis, de servir para tudo o que é prático como condição originária, pelo menos restritiva, da regra.

Ainda que tenhamos de dizer que os conceitos transcendentais da razão são apenas ideias, não teremos todavia, de modo algum, de considerá-los supérfluos e nulos. Pois, mesmo que um objeto não possa ser por eles determinado, ainda assim eles podem, no fundo e despercebidamente, servir de cânone para o uso estendido e coerente do entendimento, de modo que este, embora sem conhecer nenhum objeto além daqueles que conheceria segundo seu conceito, siga adiante e seja melhor conduzido nesse conhecimento. Sem contar que eles talvez tornem possível uma passagem dos conceitos da natureza para os práticos e possam até fornecer às ideias morais, desse modo, um suporte e uma concatenação coerente com os conhecimentos especulativos da razão. Quanto a tudo isso, é preciso esperar a explicação que virá na sequência.

De acordo com o nosso propósito, contudo, deixaremos as ideias práticas aqui de lado e consideraremos a razão, assim, apenas em seu uso especulativo e, mais especificamente, apenas em seu uso transcendental. Temos de entrar aqui, portanto, no mesmo caminho que tomamos acima na dedução das categorias, a saber, o de examinar a forma lógica do conhecimento racional e ver se por acaso a razão não se

torna aí também uma fonte de conceitos, considerando os objetos em si mesmos como determinados sinteticamente o priori em relação a uma ou outra função da razão.

Considerada como a faculdade de uma certa forma lógica do conhecimento, a razão é a faculdade de inferir, i. e., de julgar mediatamente (através da subsunção da condição de um juízo possível sob a condição de um juízo dado). O juízo dado é a regra universal (premissa maior, major). A subsunção da condição de um outro juízo possível sob a condição da regra é a premissa menor (minor). O juízo real que enuncia a asserção da regra no caso subsumido é a conclusão (conclusio). A regra, com efeito, diz algo universal sob uma certa condição. A condição da regra, contudo, tem lugar em um caso que se apresente. Assim, aquilo que valia sob aquela condição universal é considerado válido também no caso que se apresenta (que traz consigo tal condição). Vê-se com facilidade que, através de ações do entendimento que constituem uma série de condições, a razão chega a um conhecimento. Se só chego à proposição “todos os corpos são modificáveis” partindo do conhecimento mais distante de que todo composto é modificável; se a partir deste chego a um mais próximo, “os corpos são compostos”, que está sob a condição do primeiro; e se a partir deste chego a um terceiro, “logo, todos os corpos são modificáveis”, que agora conecta o conhecimento distante (modificável) com o apresentado, então o que eu faço é chegar a um conhecimento (conclusio) através de uma série de condições (premissas). Agora, toda série cujo exponente (o juízo categórico ou hipotético) é dado pode ser continuada; a mesma ação da razão, portanto, conduz à ratiocinatio polysyllogistica, uma série de inferências que pode ser continuada, indefinidamente, ou pelo lado das condições (per prosyllogismos), ou do condicionado (n£p £TTiaij;ÀÀoyia|joa).

Logo se percebe, contudo, que a cadeia ou série dos prossilogismos, i. e., dos conhecimentos continuados pelo lado dos fundamentos ou das condições para um dado conhecimento, ou, em outras palavras, a série ascendente das inferências da razão, teria de comportar-se de outro modo, face à faculdade da razão, que não o da série descendente, i. e., d<j progresso da razão pelo lado do condicionado através de epissilogismos. Pois, como no primeiro caso o conhecimento (conclusio) só é dado como condicionado, não se pode chegar a ele através da razão a não ser sob a pressuposição de que ao menos todos os membros da série pelo lado das condições estão dados (totalidade na série das premissas), pois o juízo em questão só é possível *a priori* sob tal pressuposição; pelo lado do condicionado, pelo contrário, ou das consequências, não é pensada uma série já inteiramente pressuposta ou dada, mas sim uma série em devir, portanto apenas uma continuação potencial. Assim, quando um conhecimento é considerado como condicionado, a razão é forçada a considerar a série das condições em linha ascendente como completa, e como dada no que diz respeito à sua totalidade. Quando, no entanto, o mesmo conhecimento é

considerado ao mesmo tempo como condição de outros conhecimentos, que constituem entre si uma série de consequências em linha descendente, então pode ser inteiramente indiferente à razão o quão longe essa continuação se estende a parte posteriori, ou se é sequer possível a totalidade dessa série; pois ela não precisa dessa série para a conclusão que tem diante de si, já que esta já está suficientemente determinada e assegurada por seus fundamentos a parte priori. Agora, tanto pode ser que pelo lado das condições a série das premissas tenha um primeiro membro como condição suprema, como pode ser que não e que, portanto, seja ilimitada a parte priori-, mas, mesmo em se supondo que não poderemos nunca chegar a abarcá-la, ela tem de conter a totalidade das condições; e a série inteira tem de ser incondicionalmente verdadeira caso o condicionado, que é considerado como uma consequência dela derivada, deva valer como verdadeiro. Isto é uma exigência da razão, que anuncia seu conhecimento como determinado *a priori* e como necessário: ou em si mesmo, caso em que não necessita de fundamento, ou - quando é derivado - como um membro na série dos fundamentos, que é ela própria incondicionalmente verdadeira.

Terceira seção: Sistema das ideias transcendentais

Não estamos tratando aqui de uma dialética lógica, que faz abstração de todo conteúdo do conhecimento e apenas descobre a falsa ilusão na forma dos silogismos, mas sim de uma dialética transcendental, que deve conter inteiramente *a priori* a origem de certos conhecimentos na razão pura e de conceitos inferidos cujo objeto nunca pode ser dado empiricamente e que, portanto, localizam-se inteiramente fora da faculdade do entendimento puro. Da relação que o uso transcendental de nosso conhecimento tem de ter com o lógico, tanto em inferências como em juízos, nós deduzimos que só são dados três tipos de inferências dialéticas, que se referem aos três tipos de inferência através dos quais a razão pode chegar a conhecimentos a partir de princípios, e que em todas as suas tarefas se deve ascender da síntese condicionada, a que o entendimento permanece sempre amarrado, até a incondicionada, que ele nunca pode atingir.

Agora, em toda relação que nossas representações podem ter, é universal: (1) a relação ao sujeito, (2) a relação ao objeto (Object), sendo que a este ou como fenômenos, ou como objetos (Gegenstände) do pensamento em geral. Caso se ligue esta subdivisão com a primeira, então toda relação das representações, a partir da qual podemos elaborar um conceito ou uma ideia, é de três tipos: (1) a relação ao sujeito, (2) ao diverso do objeto (Object) no fenômeno, (3) a todas as coisas em geral[118].

Agora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, ao passo que os conceitos da razão pura (ideias transcendentais)

têm que ver com a unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem ser reduzidas a três classes, das quais a primeira contém a Unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda a unidade absoluta da série das condições do fenômeno, e a terceira a unidade absoluta das condições de todos os objetos do pensamento em geral.

O sujeito pensante é o objeto da psicologia, o conjunto completo de todos os fenômenos (o mundo) é o objeto da cosmologia, e a coisa que contém a mais elevada condição de possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ser de todos os seres) é o objeto da teologia. A razão pura fornece as ideias, assim, para uma *doutrina* transcendental da alma (psychologia rationalis), para uma ciência transcendental do mundo (cosmologia rationalis) e, finalmente, também para um conhecimento transcendental de Deus (theologia transcendentalis). Mesmo que o entendimento estivesse ligado ao mais elevado uso lógico da razão, i. e., a todas as inferências imagináveis, para avançar de um objeto desse uso (fenômeno) para todos os outros até o membro mais afastado da síntese empírica, já o simples projeto de cada uma dessas ciências não parte dele, mas é antes tão somente um puro e verdadeiro produto - ou problema - da razão pura.

Quanto a quais os *modi* dos conceitos puros da razão que estão sob esses três títulos de todas as ideias transcendentais, isto é algo que será completamente esclarecido no próximo capítulo. Eles seguem o fio condutor das categorias. Pois a razão pura não se refere jamais a objetos, mas aos conceitos que o entendimento tem dos mesmos. Do mesmo modo, somente na execução completa se poderá deixar claro: como a razão, através apenas do uso sintético da mesma função de que ela se serve para o silogismo categórico, tem de chegar necessariamente ao conceito da unidade absoluta do sujeito pensante; como o procedimento lógico tem de implicar necessariamente, o silogismo hipotético, a ideia de um absolutamente incondicionado em uma série de condições dadas; e, finalmente, como a mera forma do silogismo disjuntivo tem de implicar necessariamente o mais elevado conceito da razão, de um ser de todos os seres - um pensamento que, à primeira vista, parece ser extremamente paradoxal.

Uma dedução objetiva dessas ideias transcendentais, como aquela que pudemos oferecer das categorias, não é realmente possível. Pois elas não possuem, de fato, qualquer referência a algum objeto que lhes pudesse ser dado de maneira congruente, justamente porque são apenas ideias. Nós podíamos, no entanto, empreender uma derivação subjetiva das mesmas a partir da natureza de nossa razão; e isto nós realizamos no presente capítulo.

Vê-se facilmente que a razão pura não tem outra coisa por propósito senão a totalidade absoluta da síntese pelo lado das condições (seja da inerência, da

dependência ou da concorrência), e que ela nada tem a ganhar com a completude absoluta pelo lado do condicionado. Pois ela só precisa daquela para pressupor a inteira série das condições e, assim, oferecê-la *a priori* ao entendimento. Se, no entanto, existir algum dia uma condição completa e (incondicionalmente) dada, já não será necessário um conceito da razão em relação à continuação da série; pois o entendimento daria esse passo à frente, da condição para o condicionado, por si mesmo. Desse modo, as ideias transcendentais servem apenas para ascender na série das condições até o incondicionado, i. e., até os princípios. No que diz respeito a descer para o condicionado, no entanto, embora haja um uso lógico bastante estendido que a nossa razão faz das leis do entendimento, não há qualquer uso transcendental; e, se concebemos alguma ideia da totalidade absoluta dessa síntese (do progressus), p. ex. da inteira série de todas as modificações futuras do mundo, ela é um produto do pensamento (ens rationis) que só é pensado arbitrariamente, e.não pressuposto necessariamente pela razão. Pois, embora a totalidade de suas condições seja pressuposta para a possibilidade do condicionado, suas consequências não o são. Por conseguinte, tal conceito não é uma ideia transcendental, que é o único assunto com que temos de ocupar-nos aqui.

Também se percebe, por fim, que entre as próprias ideias transcendentais transparece uma certa concatenação e unidade, e que a razão pura, através delas, reúne seus conhecimentos em um sistema. Avançar do conhecimento de si mesmo (da alma) ao conhecimento do mundo, e através deste ao ser originário, é um movimento tão natural que ele se assemelha à progressão da razão desde as premissas até a conclusão[119]. Agora, se no fundamento disso se oculta um parentesco do mesmo tipo daquele que há entre os procedimentos lógico e transcendental, esta é uma das perguntas cuja resposta só deve ser esperada na continuação destas investigações. Nós já atingimos provisoriamente o nosso objetivo se tivermos podido tirar os conceitos transcendentais da razão da ambígua situação de estarem habitualmente misturados a outros conceitos, na teoria dos filósofos, sem que estes os tenham jamais diferenciado adequadamente dos conceitos do entendimento; se tivermos podido fornecer a sua origem e, através disso, também o seu número exato, além do qual não pode haver outros; e se tivermos podido representá-los em uma concatenação sistemática. Com isso, fica estabelecido e delimitado um campo específico para a razão pura.

SEGUNDO LIVRO: DAS INFERÊNCIAS DIALÉTICAS DA RAZÃO PURA

Pode-se dizer que o objeto de uma mera ideia transcendental é algo de que não se tem o conceito, apesar de essa ideia ser gerada na razão, de maneira absolutamente necessária, segundo as leis originárias desta. Pois, na verdade,

também não é possível nenhum conceito do entendimento para um objeto que deve ser adequado à exigência da razão, i. e., um conceito tal que pudesse ser mostrado e tornado intuitivo em uma experiência possível. Nós nos expressaríamos melhor, e com menor risco de um mal-entendido, se disséssemos que não podemos conhecer o objeto que corresponde a uma ideia, ainda que possamos ter dele um conceito problemático.

Agora, ao menos a realidade transcendental (subjetiva) dos conceitos puros da razão se baseia em que somos levados a tais ideias através de um silogismo necessário. Haverá silogismos, portanto, que não contêm premissas empíricas, e por meio dos quais, a partir de que não conhecemos, nós inferiremos algo de que não temos o conceito e ao qual, ainda assim, daremos realidade objetiva através de uma ilusão inevitável. Em relação ao seu resultado, portanto, tais inferências devem ser denominadas sofísticas, e não silogismos, por mais que pudessem perfeitamente carregar este último nome devido à sua origem, já que não são inventadas nem surgem por acaso, mas se originam da natureza da razão. Não são sofisticações dos seres humanos, mas da própria razão pura, e nem o mais sábio dentre todos os homens consegue delas livrar-se. Ele até conseguiria, talvez, evitar o erro depois de muitos esforços, mas jamais se livraria em definitivo da ilusão que incessantemente o tenta e ridiculariza.

Esses silogismos dialéticos são, portanto, de três tipos - tantos quantas são as ideias a que suas conclusões conduzem. No silogismo da primeira classe, eu infiro do conceito transcendental do sujeito, que não contém nenhum diverso, a unidade absoluta desse mesmo sujeito, do qual não tenho, dessa forma, qualquer conceito. A esta inferência dialética denominarei paralogismo. A segunda classe de inferências sofísticas se aplica, em geral, ao conceito transcendental da totalidade absoluta, da série das condições para um dado fenômeno, e do fato de eu ter sempre um conceito autocontraditório da unidade sintética incondicionada, de um lado, infiro a validade da unidade oposta, ainda que também não tenha desta qualquer conceito. À situação da razão nessas inferências dialéticas denominarei antinomia da razão pura. No terceiro tipo de inferência sofística, por fim, eu infiro da totalidade das condições para pensar objetos em geral, na medida em que me são dados, a unidade sintética absoluta de todas as condições de possibilidade das coisas em geral, i. e., das coisas que não conheço no que diz respeito ao seu mero conceito transcendental infiro o ser de todos os seres, que conheço menos ainda através de um conceito transcendental e de cuja necessidade incondicionada não posso formar nenhum conceito. A este silogismo dialético denominarei ideal da razão pura.

Primeiro capítulo: Dos paralogismos da razão pura

O paralogismo lógico consiste na falsidade de um silogismo no que diz respeito à forma, seja qual for o seu conteúdo. Um paralogismo transcendental, no entanto, tem um fundamento transcendental para inferir erradamente no que diz respeito à forma. Desse modo, tal erro terá seu fundamento na natureza da razão humana, e trará consigo uma ilusão inevitável, ainda que não insolúvel.

Chegamos agora a um conceito que não foi mencionado acima, na lista dos conceitos transcendentais, mas que deve ser nela contado, sem que aquela tábua seja por isso minimamente mudada ou tomada por defeituosa. Trata-se do conceito ou, se se preferir, do juízo eu penso. Vê-se facilmente, contudo, que ele é o veículo de todos os conceitos em geral e, portanto, também dos transcendentais, devendo ser sempre compreendido entre estes e, assim, ser também transcendental, ainda que sem poder ter qualquer título especial, visto servir apenas para apresentar todo pensamento como pertencente à consciência. Ao mesmo tempo, por mais purificado que ele seja do empírico (da impressão dos sentidos), ele serve, ainda assim, para diferenciar dois tipos de objetos a partir da natureza de nosso poder de representação. Eu, enquanto pensante, sou um objeto do sentido interno e me denomino alma. Aquilo que é um objeto dos sentidos externos se denomina corpo. Por isso a expressão “eu”, como um ser pensante, já designa o objeto da psicologia, que pode ser denominada *doutrina* racional da alma se sobre esta só quero saber aquilo que, independentemente de toda experiência (que me determina de maneira mais precisa e *in* concreto), pode ser inferido desse conceito eu enquanto presente em todo pensamento.

A *doutrina* racional da alma é de fato, pois, um empreendimento desse tipo; pois se o mínimo elemento empírico de meu pensamento, alguma percepção de meu estado interno, ainda se misturasse aos fundamentos cognitivos dessa ciência, ela já não seria racional, mas uma *doutrina* empírica da alma. Nós já temos diante de nós, assim, uma suposta ciência construída sobre uma única proposição - eu penso - e cujo fundamento, ou falta de fundamento, podemos investigar aqui, segundo a natureza de nossa *filosofia transcendental*, de maneira bastante apropriada. Ninguém deve espantar-se com o fato de eu também ter nessa proposição, que exprime a percepção de si mesmo, uma experiência interna, e de, portanto, a *doutrina* racional da alma, construída a partir dela, não ser nunca pura, mas parcialmente fundada em um princípio empírico. Pois essa percepção interna não é nada mais do que a mera apercepção eu penso, que inclusive torna possíveis todos os conceitos transcendentais, nos quais se diz: “eu penso a substância, a causa etc.” Pois a experiência interna em geral e sua possibilidade, ou a percepção em geral e sua relação a outra percepção, não podem, sem que seja dada empiricamente alguma determinação ou diferença específica entre elas, ser consideradas um conhecimento empírico; elas têm de ser consideradas, isto sim, um conhecimento do empírico em geral que pertence à investigação da possibilidade de cada experiência, e esta

investigação é certamente transcendental. Por mínimo que fosse, um objeto da percepção (apenas o prazer ou o desprazer, por exemplo) que se introduzisse na representação geral da autoconsciência transformaria a psicologia racional em uma empírica.

Eu penso é, portanto, o único texto da psicologia racional, a partir do qual ela deve desenvolver sua sabedoria. Vê-se facilmente que, quando deve ser referido a um objeto (eu mesmo), esse pensamento não poderia conter outra coisa senão predicados transcendentais do mesmo; pois o mínimo predicado empírico corromperia a pureza racional e a independência dessa ciência em relação a toda experiência.

Nós só teremos de seguir aqui o fio condutor das categorias, mas, como é dada primeiro uma coisa, eu, como ser pensante, começaremos aqui, mesmo sem modificar a ordem das categorias entre si tal como representada na tábua, pela categoria de substância, representando uma coisa em si mesma e em seguida retrocedendo na série delas. A tópica da. *doutrina* racional .da alma, portanto, da

qual tem de ser deduzido tudo o mais que ela possa conter, é a seguinte:

1) A alma é *substância.*

2) Segundo sua qualidade é *simples.*

3) Segundo os diferentes tempos em que ela existe, é numericamente idêntica, i. e., *unidade* (não pluralidade).

4) Em relação com os *possíveis* objetos no espaço.

Desses elementos surgem, pela simples composição, sem que nenhum outro princípio seja minimamente conhecido, todos os conceitos da *doutrina* pura da alma. Esta substância, meramente como objeto do sentido interno, fornece o conceito da imaterialidade; como substância simples, o da incorruptibilidade-, a sua identidade como substância intelectual fornece a personalidade-, conjuntamente, todos esses três elementos fornecem a espiritualidade-, a relação com os objetos no espaço o comércio com os corpos; ela representa, portanto, a substância pensante como princípio da vida na matéria, i. e„ como alma e como fundamento da animalidade-, e esta, limitada pela espiritualidade, é a imortalidade.

A isso se referem então quatro paralogismos de uma *doutrina* transcendental da alma, que é equivocadamente tomada por uma ciência da razão pura sobre a natureza de nosso ser pensante. No fundamento da mesma, no entanto, só podemos colocar a representação simples, e por si mesma inteiramente vazia de conteúdo, do eu, do qual não se pode sequer dizer que seja um conceito, mas apenas uma mera consciência que acompanha todo conceito. Através desse eu, ou ele, ou isso (a coisa) que pensa, não se representa nada mais do que um sujeito transcendental do pensamento = x, que só é conhecido através dos pensamentos que são seus predicados, e do qual, separadamente, não poderíamos ter jamais o mínimo conceito; nós giramos em torno dele, portanto, em um círculo constante, já que temos sempre de nos servir de sua representação para julgar algo sobre ele; um desconforto que não pode ser afastado, pois a consciência em si não é tanto uma representação que distingue um objeto peculiar, mas sim a sua forma em geral, na medida em que deva ser denominada um conhecimento; pois apenas através dela eu posso dizer que penso algo.

Deve soar desde logo estranho, contudo, que a condição sob a qual eu penso em geral, e que, portanto, é apenas uma constituição de meu sujeito, deva ser, ao mesmo tempo, válida para tudo que pensa; e que possamos pretender fundar em uma proposição aparentemente empírica um juízo apodítico e universal, a saber: que tudo o que pensa é constituído à semelhança do que a sentença da autoconsciência enuncia a meu respeito. A causa disso, no entanto, repousa no seguinte: que nós temos de atribuir às coisas *a priori* todas as propriedades que constituem as únicas condições sob as quais as pensamos. Agora, eu não posso ter a menor representação de um ser pensante através de uma experiência externa, mas apenas através da autoconsciência. Tais objetos não são mais, portanto, do que a transferência dessa minha consciência a outras coisas, que somente assim podem ser representadas como seres pensantes. A proposição “eu penso”, portanto, só é tomada aqui problematicamente; não por poder conter a percepção de uma existência (o “cogito, ergo sum” cartesiano), mas pela sua possibilidade, para ver quais as propriedades dessa tão simples proposição podem migrar para o seu sujeito (quer este exista ou não).

Se houvesse mais do que o cogito no fundamento de nosso conhecimento racional puro de seres pensantes em geral; se também nos apoiássemos nas observações sobre o jogo de nossos pensamentos e as leis do eu pensante daí extraídas, surgiria uma psicologia empírica que seria um tipo de fisiologia do sentido interno, talvez capaz de explicar os fenômenos do mesmo, mas jamais de descobrir aquelas propriedades que não pertencem à experiência possível (como a da simplicidade), nem de ensinar apoditicamente algo sobre os seres pensantes em geral que diga respeito à sua natureza; ela não seria, portanto, uma psicologia racional.

Agora, como a proposição eu penso (tomada problematicamente) contém a forma de todos os juízos do entendimento, e acompanha todas as categorias como seu veículo, é claro que as inferências a partir dela só podem conter um uso transcendental der entendimento, que repele toda mistura da experiência e de cujo progresso não podemos, segundo o que mostramos acima, formar antes nenhum conceito vantajoso. Nós o perseguiremos com olhos críticos, portanto, através de todos os predicamentos da *doutrina* pura da alma[120], mas, em nome da brevidade, desenvolveremos o seu exame em uma concatenação não interrompida.

Antes de mais nada, a seguinte observação geral pode aguçar nossa atenção para esse tipo de inferência. Não é por meramente pensá-lo que conheço um objeto (Objekt), mas é porque determino uma intuição dada, com relação à unidade da consciência em que todo pensamento consiste, que conheço um objeto (Gegenstand). Não conheço a mim mesmo, portanto, por ser consciente de mim como pensante, mas sim quando sou consciente da intuição de mim mesmo tal como determinada em relação à função do pensamento. Por isso nenhum modus da autoconsciência no pensamento é, em si, um conceito inteligível de objetos (Objekte) (categorias), mas sim uma função meramente lógica que não dá qualquer objeto (Gegenstand) ao pensamento, portanto tampouco a mim mesmo como objeto (Gegenstand). Não é a consciência do eu determinante, mas sim a do eu determinável, i. e., de minha intuição interna (na medida em que o seu diverso pode estar ligado à condição universal da unidade da apercepção no pensamento), que é o objeto (Objekt).

1) Agora, em todos os juízos eu sou sempre apenas o sujeito determinante daquela relação que constitui o juízo. Que o eu que eu penso, no entanto, só possa ser considerado no pensamento como sujeito, e como algo que é inerente ao pensamento não apenas como predicado: que isto tenha de valer é uma proposição apodítica e idêntica a si mesma; mas não significa que eu, como objeto, seja por mim mesmo um ser autossubsistente ou uma substância. Esta última afirmação vai muito longe e, portanto, exige dados que não podem ser encontrados no pensamento, talvez mais (se considero o pensante enquanto tal) do que eu jamais poderia encontrar (nele).

2) Que o eu da apercepção, portanto o de todo pensamento, seja um singular que não pode dissolver-se em uma pluralidade de sujeitos e, assim, descreve um sujeito lógico simples, isto já está no conceito do pensamento e, por conseguinte, é uma proposição analítica; mas isto não significa que o eu pensante seja uma substância simples, o que seria uma proposição sintética. O conceito de substância se refere sempre a intuições que em mim só podem ser sensíveis e, portanto, estão inteiramente fora do campo do entendimento e de seu pensar, do qual só se falará aqui, todavia, quando se falar que o eu é simples no pensamento. Seria maravilhoso se também me fosse dado aqui diretamente, na mais pobre de todas as representações e como que através de uma revelação, aquilo que de outro modo exige tantos preparativos para distinguir, naquilo que a intuição apresenta, o que é substância, e melhor ainda se esta pudesse ser simples (como nas partes da matéria).

3) A proposição da identidade de mim mesmo em todo diverso, da qual sou consciente, também é uma proposição que se encontra nos próprios conceitos, portanto analítica; mas esta identidade do sujeito, de que posso tornar-me consciente em todas as suas representações, não diz respeito à própria intuição do mesmo, pela qual ele é dado como objeto, e, portanto, também não pode significar a identidade da pessoa, pela qual é compreendida a consciência da identidade de sua própria substância como ser pensante, em toda modificação dos estados; para provar esta última não bastaria a mera análise da proposição “eu penso”, mas seriam exigidos diferentes juízos sintéticos que se fundassem na intuição dada.

4) Eu distingo minha própria existência como ser pensante das outras coisas fora de mim (às quais também meu corpo pertence): isto é também uma proposição analítica; pois as outras coisas são aquelas que penso como diferentes de mim. Agora, se esta consciência de mim mesmo é possível sem coisas fora de mim, através das quais me são dadas representações, e se, portanto, eu poderia existir apenas como ser pensante (sem ser um ser humano), isto é algo de que nada sei por meio dessa proposição.

Não se ganhou nada, portanto, no que diz respeito ao conhecimento de mim mesmo como objeto, com a análise da consciência de mim mesmo no pensamento em geral. A exposição lógica do pensamento em geral é tomada, equivocadamente, por uma determinação metafísica do objeto.

Seria uma grande pedra no caminho da crítica, e mesmo a única, se houvesse uma possibilidade de provar *a priori* que todos os seres pensantes são em si substâncias simples, e que, portanto (isto seria uma consequência de tal demonstração), trariam inseparavelmente consigo uma personalidade e seriam conscientes de sua existência separada de toda matéria. Pois desse modo teríamos dado um passo além do mundo sensível, teríamos entrado no campo dos números, e ninguém nos tiraria então a prerrogativa de nele nos estendermos, cultivarmos o

solo e, conforme a boa estrela favorecesse a cada um, dele tomar propriedade. Pois a proposição “todo ser pensante enquanto tal é uma substância simples” é uma proposição sintética *a priori*, pois, em primeiro lugar, vai além do conceito que lhe serve de fundamento e acrescenta ao pensamento em geral um tipo de existência, e, em segundo lugar, acrescenta àquele conceito um predicado (a simplicidade) que não pode ser dado em experiência alguma. Assim, as proposições sintéticas *a priori* não são factíveis e admissíveis como afirmamos, somente em relação a objetos da experiência possível e, de fato, como princípios da possibilidade desta experiência mesma, mas também poderiam referir-se a coisas em geral e em si mesmas, uma consequência que poria um fim a toda esta crítica e deixaria tudo como antes. Mas o perigo não é aqui tão grande, caso se considere o assunto mais de perto. No procedimento da psicologia racional prevalece um paralogismo que pode ser exposto no seguinte silogismo.

• Aquilo que só pode ser pensado como sujeito também existe apenas como sujeito e, portanto, é uma substância.

• Ora, um ser pensante, considerado apenas enquanto tal, só pode ser pensado como sujeito.

• Logo, ele também só existe enquanto tal, i. e., como substância.

Na premissa maior se fala de um ser que pode ser pensado em geral, em todos os sentidos, portanto também como pode ser dado na intuição. Na menor, porém, só se fala do mesmo ser na medida em que ele próprio se considera, como sujeito, apenas em relação ao pensamento e à unidade da consciência, mas não, ao mesmo tempo, em relação à intuição pela qual ele pode ser dado como objeto ao pensamento. A conclusão se segue, pois, per sophisma figurae dictionis, portanto por um sofisma.

Que essa solução do conhecido argumento em um paralogismo seja inteiramente correta é algo que fica bastante claro caso se concorde em retomar aqui a observação geral à representação sistemática dos princípios e a seção sobre os números, onde foi provado que o conceito de uma coisa que pode existir por si mesma como sujeito, mas não como mero predicado, não traz consigo qualquer realidade, i. e., não haveria como saber se algum objeto poderia em geral pertencer-lhe, já que não discernimos a possibilidade de tal modo de existir, e não adviria daí, portanto, absolutamente nenhum conhecimento. Se, no entanto, esse conceito indicar sob a denominação de uma substância um objeto que pode ser dado; se ele tornar-se um conhecimento, então uma intuição permanente, como condição indispensável da realidade objetiva de um conceito, i. e., como aquilo que faz com que um objeto seja dado, tem de ser colocada como fundamento. Na intuição interna, porém, nós não temos nada de permanente, pois o eu é apenas a consciência de meu pensar; falta-nos assim, se quisermos ficar apenas no pensamento, a

condição necessária para aplicar o conceito de substância, i. e., de um sujeito subsistente por si mesmo, a si mesmo como ser pensante; e a simplicidade da substância a isso ligada, juntamente com a realidade objetiva desse conceito, fica inteiramente excluída e se transforma em uma unidade qualitativa meramente lógica da autoconsciência no pensamento em geral, quer o sujeito seja composto ou não.

Refutação da prova mendelsohniana da permanência da alma.

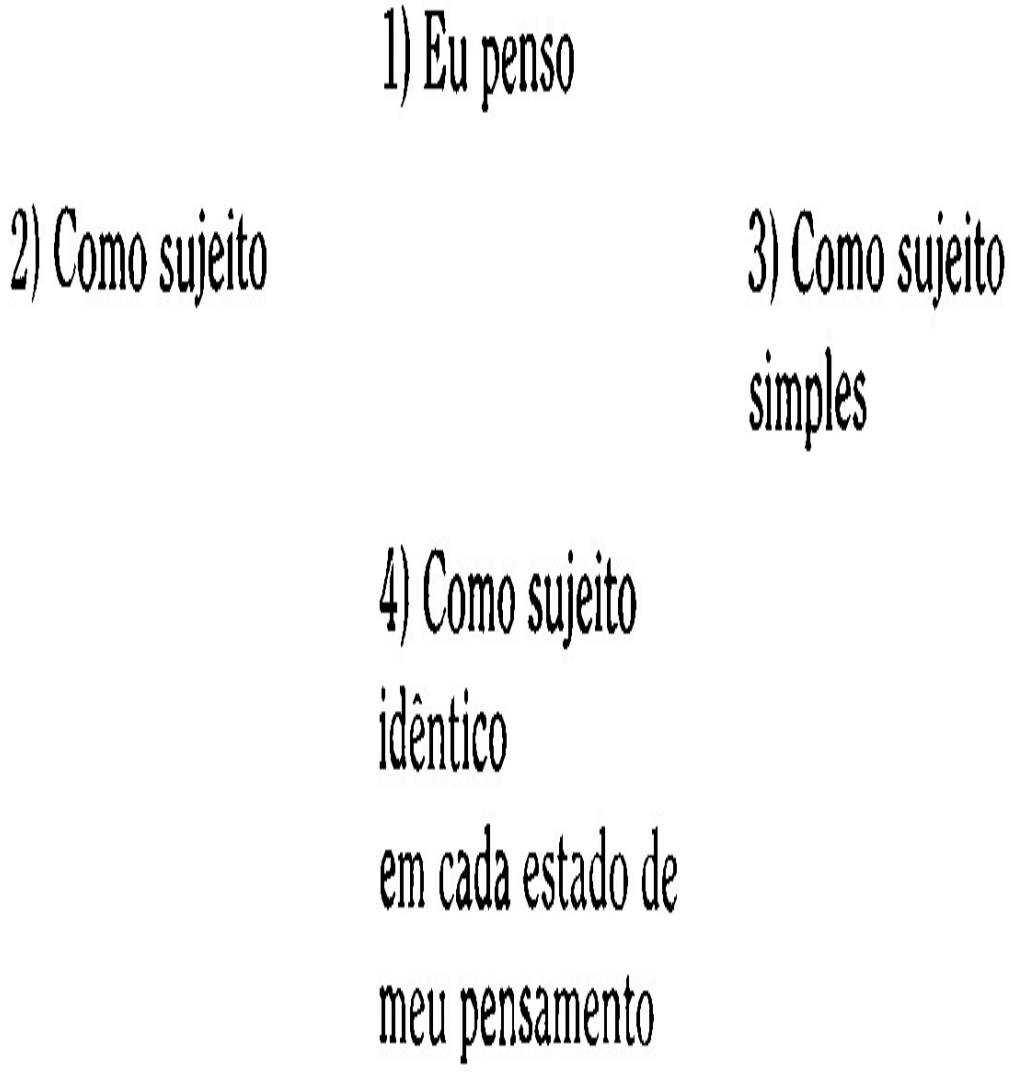
Esse arguto filósofo logo notou, no argumento habitual que deveria provar que a alma (caso se assuma que ela é um ser simples) não pode deixar de existir por decomposição, uma insuficiência quanto ao propósito de assegurar-lhe a necessária durabilidade, já que se poderia supor uma cessação de sua existência pelo desaparecimento. Em seu Fédon ele procurou afastá-la dessa perecibilidade, que poderia ser uma verdadeira aniquilação-, dedicando-se a provar que um ser simples não poderia em absoluto deixar de existir, pois, como ele não pode ser reduzido, nem, portanto, perder aos poucos a sua existência e ser assim, gradativamente, reduzido a nada (já que em si ele não tem partes, nem, portanto, uma pluralidade), não poderia haver nenhum tempo entre um instante em que ele existe e outro em que ele já não existe - o que é impossível. Mas ele não considerou que, mesmo atribuindo à alma essa natureza simples, segundo a qual, com efeito, ela não contém um diverso de partes umas fora das outras, portanto nenhuma quantidade extensiva, não se lhe poderia negar, assim como a qualquer ser existente, uma quantidade intensiva, i. e., um grau de realidade no que diz respeito a todas as suas faculdades, e mesmo, em geral, a tudo aquilo que constitui sua existência, grau este que pode diminuir passando por todos os infinitamente diversos graus menores; e a suposta substância (a coisa cuja permanência ainda não foi estabelecida de outro modo) poderia transformar-se em nada não pela decomposição, mas pela gradativa atenuação (remissio) de suas forças (portanto pela elanguescência, se me for permitido empregar esta expressão). Pois mesmo a consciência, portanto a faculdade de ser consciente de si mesmo, e assim todas as demais faculdades, têm sempre um grau que pode ser ainda diminuído[121]. Assim, a permanência da alma, como mero objeto do sentido interno, permanece incomprovada, e mesmo incomprovável, ainda que a permanência na vida, em que o ser pensante (como ser humano) é ao mesmo tempo um objeto dos sentidos externos, seja clara por si mesma - com o que, todavia, o psicólogo racional não honra o seu propósito de demonstrar por meros conceitos a absoluta permanência dela, nem mesmo para além da vida65.

Se, no entanto, tomamos nossas proposições acima em uma interconexão sintética, que é como elas têm de ser tomada também, enquanto válidas para todos os seres pensantes, na psicologia racional como sistema, e a partir da categoria de

relação retrocedemos na série delas, até que o círculo se feche, com a proposição “todos os seres pensantes, enquanto tais, são substâncias”, então acabamos por deparar com a existência dos mesmos, de que eles próprios, neste sistema, não apenas são conscientes independentemente das coisas externas, mas também podem determinar estas últimas (em relação à permanência, que pertence necessariamente ao caráter da substância) a partir de si mesmos. Disso se segue, contudo, que, nesse mesmo sistema racionalista, o idealismo é, ao menos em sua versão problemática, inevitável; e, se a existência das coisas externas não é exigível para a determinação da sua própria no tempo, aquela é admitida de maneira inteiramente fortuita, sem que se possa jamais oferecer uma prova dela[122].

Se, pelo contrário, seguimos o procedimento analítico, em que o “eu penso”, como uma proposição que já encerra em si uma existência, serve de fundamento - e com ele, portanto, a modalidade -, e o decomponho para conhecer seu conteúdo, i. e., se e como esse “eu” determina sua existência simplesmente assim, no tempo ou no espaço, então as proposições da *doutrina* racional da alma não começariam pelo conceito de um ser pensante em geral, mas por uma realidade e a partir do modo como esta é pensada depois de abstraído tudo o que é nela empírico, deduzindo-se

assim, tal como mostra a seguinte tábua, o que corresponde a um ser pensante em



geral.

Como na segunda proposição, todavia, não é aqui determinado se eu somente poderia existir ou ser pensado como sujeito, e não como predicado de um outro, então o conceito de um sujeito é tomado aqui apenas logicamente, permanecendo indeterminado se se deveria ou não entender sob ele uma substância. Na terceira proposição, porém, a unidade absoluta da apercepção na representação, o eu simples, a que se refere toda ligação ou separação que constitui o pensamento, também se torna importante por si mesmo, mesmo que eu ainda não tenha estabelecido nada sobre a constituição ou subsistência do sujeito. A apercepção é algo real cuja simplicidade já está em sua possibilidade. Agora, não há nada real no espaço que também seja simples; pois os pontos (que constituem o único simples no

espaço) são meros limites, e não algo que servisse, como uma parte, para constituir o espaço. Disso se segue, portanto, a impossibilidade de uma explicação da minha constituição, como sujeito meramente pensante, a partir dos fundamentos do materialismo. Como, no entanto, a minha existência é considerada como dada na primeira proposição, já que ela não diz que todo ser pensante existe (isto seria atribuir também necessidade absoluta, portanto coisa demais a eles), mas apenas que eu existo pensando, então essa proposição é empírica e contém a determinabilidade de minha existência somente em relação às minhas representações no tempo. Mas como eu, por meu turno, preciso para isso, antes de tudo, de algo permanente que, até onde eu possa pensar-me, não me é dado de modo algum na intuição interna, então o modo como existo - se como substância ou acidente - não pode, em absoluto, ser determinado por meio dessa autoconsciência simples. Se o materialismo, portanto, não serve para explicar minha existência, o espiritualismo é igualmente incapaz de explicá-la, e a conclusão é que não podemos de forma alguma, seja esta qual for, conhecer algo a respeito da constituição de nossa alma que diga respeito à possibilidade de sua existência separada em geral.

E como seria possível, de fato, que pudéssemos ir além da experiência (nossa existência na vida) através da unidade da consciência, que só conhecemos na medida em que dela precisamos, indispensavelmente, para a possibilidade da experiência em geral, e assim estender nosso conhecimento à natureza de todos os seres pensantes em geral através da proposição “eu penso”, que é empírica, mas indeterminada em relação a todo tipo de intuição?

A psicologia racional não existe, portanto, como uma *doutrina* que nos proporcionasse um acréscimo a nosso autoconhecimento, mas apenas como uma disciplina que estabelece limites intransponíveis à razão especulativa nesse campo, para que, por um lado, ela não se jogue nos braços do materialismo sem alma, e, por outro, para que não se perca divagando no espiritualismo sem fundamento; e que nos lembra de enxergar essa recusa de nossa razão, em dar uma resposta satisfatória às perguntas curiosas que se estendem para além desta vida, como um aceno seu para transferirmos o nosso autoconhecimento da infrutífera e extravagante especulação para o frutífero uso prático que, mesmo estando sempre pautado pelos objetos da experiência, extrai seus princípios de fontes mais elevadas e determina o comportamento como se nossa destinação se estendesse infinitamente além da experiência, portanto além desta vida.

A partir de tudo isso se vê que um mero mal-entendido deu origem à psicologia racional. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aí por uma intuição do sujeito como objeto, e a categoria de substância é aplicada a ela. Ela é apenas, no entanto, a unidade no pensamento, pela qual nenhum objeto é dado e à qual, portanto, não pode ser aplicada a categoria de substância, que sempre pressupõe uma intuição dada, nem pode esse sujeito, pois, ser assim

conhecido. O sujeito das categorias não pode, portanto, pelo fato de pensá-las, obter um conceito de si mesmo como um objeto das categorias; pois, para pensá-las, ele tem de colocar como fundamento a sua autoconsciência pura, que deveria, contudo, ter sido esclarecida. Do mesmo modo, o sujeito, no qual a representação do tempo tem o seu fundamento originário, não pode determinar dessa maneira a sua própria existência no tempo; e, se esta última não é possível, também a primeira, enquanto determinação de si mesmo através das categorias (como ser pensante em geral), não pode ter lugar[123].

Assim desaparece, pois, em uma expectativa frustrada, o conhecimento que, confiado à razão especulativa, era buscado para além dos limites da experiência possível e, no entanto, pertencia ao mais elevado interesse da humanidade; com isso, todavia, o esforço da crítica em provar também a impossibilidade de estabelecer algo dogmaticamente sobre um objeto da experiência, para além dos limites desta, presta um serviço nada desprezível à razão, no que diz respeito a esse seu interesse, ao colocá-la em segurança contra todas as possíveis afirmações do contrário; o que não pode acontecer de outro modo a não ser provando a sua proposição apoditicamente, ou, caso não se consiga isto, examinando as fontes dessa incapacidade, que, caso repousem nos limites necessários de nossa razão, devem submeter cada adversário à mesma lei de renunciar a toda pretensão de afirmação dogmática.

Apesar disso, a prerrogativa, ou mesmo a necessidade, de assumir uma vida futura segundo princípios do uso prático da razão, que se liga ao especulativo, não é aqui minimamente prejudicada; pois a prova meramente especulativa nunca pôde ter qualquer influência sobre a razão humana comum. Ela é tão cheia de sutilezas[124] que mesmo as escolas só podem mantê-la enquanto a façam girar incessantemente em torno de si mesma, como um pião, de modo que a seus próprios olhos ela não fornece uma fundação permanente sobre a qual se pudesse edificar algo. As provas que são úteis para o mundo conservam aqui o seu valor integral, ganhando inclusive, com o afastamento daquelas pretensões dogmáticas, em clareza e convicção sincera, já que colocam a razão em sua região própria, qual seja, a ordem dos fins que é ao mesmo tempo, todavia, uma ordem da natureza; e ela se vê então autorizada, enquanto a faculdade prática em si mesma, e sem estar limitada às condições desta última ordem, a estender aquela primeira, e com ela nossa própria existência, para além dos limites da experiência e da vida. Segundo a analogia com a natureza dos seres vivos neste mundo, nos quais a razão tem de supor, como princípio, que não pode ser encontrado nenhum órgão, nenhuma faculdade, nenhum impulso, portanto nada, que seja dispensável, ou desproporcional para o uso, portanto nada não conforme a fins, mas sim julgar, pelo contrário, que tudo tem de ser adequado à sua destinação na vida, o ser humano, o único que pode conter em si o derradeiro fim último de tudo isso, teria de ser a única criatura daí excetuada. Pois

as suas disposições naturais, não apenas segundo os talentos e impulsos para delas fazer uso, mas sobretudo a lei moral nele, vão de tal modo além de toda utilidade ou vantagem que ele poderia, obter nesta vida, que a lei moral ensina até mesmo a estimar a mera consciência da probidade da intenção, mesmo na ausência de qualquer vantagem ou da vaidade da falsa fama, como superior a tudo, e a sentir-se internamente chamado a, através de seu comportamento neste mundo, e renunciando a muitas vantagens, tornar-se cidadão de um mundo melhor que ele tem na ideia. Esta poderosa demonstração, jamais refutável, acompanhada de um conhecimento sempre crescente da conformidade a fins em tudo o que vemos diante de nós, e por um olhar sobre a incomensurabilidade da criação, portanto também pela consciência de uma certa ausência de limites na possível ampliação de nossos conhecimentos, juntamente com um impulso a esta adequado, permanecem válidos mesmo quando temos de abrir mão de discernir a necessária continuação de nossa existência a partir do conhecimento meramente teórico de nós mesmos.

Conclusão da solução do paralogismo psicológico

A ilusão dialética na psicologia racional se baseia na confusão de uma ideia da razão (de uma inteligência pura) com o conceito inteiramente indeterminado de um ser pensante em geral. Em favor de uma experiência possível, eu me penso fazendo abstração de toda experiência real, e disso concluo que eu poderia tornar-me consciente de minha existência mesmo fora da experiência e de suas condições empíricas. Consequentemente, confundo a abstração possível de minha existência empiricamente determinada com a suposta consciência de uma possível existência separada de meu eu pensante, e acredito conhecer o substancial em mim, como sujeito transcendental, na medida em que apenas tenho no pensamento a unidade da consciência que serve de fundamento, como mera forma do conhecimento, a todo determinar.

A tarefa de explicar a comunidade da alma com o corpo não pertence realmente a essa psicologia de que estamos falando aqui, pois ela tem o propósito de provar a personalidade da alma também fora dessa comunidade (após a morte) e, portanto, é transcendente em sentido próprio, mesmo que se ocupe com um objeto (Objekt) da experiência, ainda que apenas na medida em que ele cesse de ser um objeto (Gegenstand) da experiência. Entretanto, também com a nossa *doutrina* pode ser dada uma resposta satisfatória a essa questão. A dificuldade deixada por essa tarefa consiste, como é sabido, na heterogeneidade pressuposta do objeto do sentido interno (a alma) em relação aos objetos dos sentidos externos, no sentido de que apenas o tempo é inerente àquele como condição formal de sua intuição, ao passo que a estes apenas o espaço o é. Caso se considere, contudo, que aqui ambos os tipos de objetos não se distinguem internamente um do outro, mas apenas pelo modo como um aparece externamente ao outro, e que, portanto, aquilo que serve de

fundamento ao fenômeno da matéria como coisa em si mesma talvez não tenha de ser tão heterogêneo, então desaparece essa dificuldade e não resta nenhuma outra, a não ser a de como é em geral possível uma comunidade de substâncias, uma dificuldade cuja solução está inteiramente fora do campo da psicologia e, como o leitor poderá facilmente julgar, a partir daquilo que foi dito na analítica das forças fundamentais e das faculdades, reside sem nenhuma dúvida também fora do campo de todo conhecimento humano.

Observação geral concernente à passagem da psicologia racional à cosmologia

A proposição “eu penso”, ou “eu existo pensando”, é uma proposição empírica. É a intuição empírica, no entanto, portanto também o objeto pensado como fenômeno, que serve de fundamento a ela, e por isso parece que, segundo a nossa teoria, a alma se transformaria inteiramente em fenômeno, inclusive no pensamento, e, desse modo, mesmo a nossa consciência, como mera ilusão, não poderia na verdade referir-se a nada.

Tomado em si mesmo, o pensamento é apenas a função lógica, portanto a pura espontaneidade da ligação do diverso de uma intuição meramente possível, e de modo algum apresenta o sujeito da consciência como fenômeno, meramente porque não leva em conta o modo da intuição - se ela é sensível ou intelectual. Desse modo, eu não me represento a mim mesmo nem como sou, nem como me apareço, mas me penso apenas como um objeto em geral de cujo modo de intuição faço abstração. Se me represento aqui como sujeito dos pensamentos, ou mesmo como fundamento do pensamento, esses modos de representação não significam a categoria de substância ou de causa, pois estas são aquelas funções do pensamento (do juízo) já aplicadas à nossa intuição sensível, e seriam certamente exigidas se eu quisesse me conhecer. O que eu quero, no entanto, é ser consciente de mim apenas como pensante; deixo de lado como meu próprio eu seja dado na intuição, e então ele poderia aparecer a mim, que penso, embora não enquanto penso, como mero fenômeno; na consciência de mim mesmo no mero pensamento sou o ser em si, mas dele não me é dado absolutamente nada no pensamento.

Na medida em que diz apenas que eu existo pensando, porém, a proposição “eu penso” não é uma mera função lógica, mas determina o sujeito (que é então também objeto) em relação à existência, e não pode ter lugar sem o sentido interno, cuja intuição nunca fornece o objeto como coisa em si, mas apenas como fenômeno. Nela, portanto, já não há somente a mera espontaneidade do pensamento, mas também a receptividade da intuição, i. e., o pensamento de mim mesmo aplicado à intuição empírica desse mesmo sujeito. É nesta última, portanto, que o eu pensante teria de procurar pelas condições do uso de suas funções lógicas para as categorias

de substância, causa etc., para não apenas designar-se como objeto em si mesmo através do eu, mas também determinar o modo de sua existência, i. e., conhecer-se como númeno - o que, no entanto, é impossível, já que a intuição empírica interna é sensível e só proporciona dados do fenômeno, que nada pode fornecer ao objeto da consciência pura para o conhecimento de sua existência separada, mas apenas pode servir para os propósitos da experiência.

Supondo-se, porém, que houvesse na sequência - não na experiência, mas em certas leis do uso puro da razão (regras não meramente lógicas), concernentes à nossa existência e válidas *a priori* - a oportunidade de pressupor-nos como legisladores inteiramente *a priori* em relação à nossa própria existência, e também como determinantes dela, então se descobriria desse modo uma espontaneidade pela qual nossa realidade seria determinável sem necessidade de recorrer às condições da intuição empírica; e aqui nos daríamos conta de que na consciência de nossa existência está contido algo *a priori* que pode servir para determinar nossa existência - que só é completamente determinável na sensibilidade - no que diz respeito a uma certa faculdade interna, em relação a um mundo inteligível (por certo apenas pensado).

Mas isto não levaria nem um pouco adiante as pesquisas na psicologia racional. Eu certamente teria, por meio daquela admirável faculdade que primeiramente me revela a consciência da lei moral, um princípio da determinação de minha existência. Mas através de quais predicados? Somente através daqueles que têm de ser dados a mim na intuição sensível, o que me levaria de volta ao ponto em que eu estava na psicologia racional, qual seja, a necessidade de intuições sensíveis para dar significado aos meus conceitos do entendimento como substância, causa etc., os únicos pelos quais posso ter um conhecimento de mim mesmo; mas essas intuições não poderão jamais ajudar-me a ir além do campo da experiência. Em relação ao uso prático, por outro lado, que está sempre direcionado aos objetos da experiência, eu estaria autorizado a aplicar tais conceitos, em conformidade com o significado análogo no uso teórico, à liberdade e ao seu sujeito, na medida em que entenda por isso apenas as funções lógicas do sujeito e do predicado, do fundamento e da consequência, de acordo com as quais as ações ou os efeitos conformes a essas leis são determinados de tal modo que podem ser explicados juntamente com as leis da natureza, em conformidade com as categorias de substância e de causa, mesmo que se originem de um princípio inteiramente diverso. Isto só teve de ser dito para prevenir o mal-entendido a que está facilmente exposta a *doutrina* de nossa autointuição como fenômeno. No que segue teremos oportunidade de fazer uso disso.

Primeiro capítulo: Dos paralogismos da razão pura

(continuação do texto da edição A)[125]

Primeiro paralogismo: Da substancialidade

• Aquilo cuja representação é o sujeito absoluto de nossos juízos e, portanto, não pode ser usada como determinação de outra coisa, é a substância.

• Eu, como ser pensante, sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis, e esta representação de mim mesmo não pode ser usada como predicado de alguma outra, coisa.

• Logo, eu, como ser pensante (alma), sou substância.

Crítica do primeiro paralogismo da psicologia pura

Nós mostramos na parte analítica da lógica transcendental que as categorias puras (e entre estas também a de substância), não têm qualquer significado objetivo, em si mesmas, se não subjaz a elas uma intuição a cujo diverso elas podem ser aplicadas como funções da unidade sintética. Sem isso elas não passam de funções de um juízo sem conteúdo. Eu posso dizer de uma coisa em geral que ela é uma substância se posso diferenciá-la de meros predicados e determinações das coisas. Agora, em todo o nosso pensamento o eu é o sujeito a que os pensamentos só são inerentes como determinações, e esse eu não pode ser empregado como a determinação de uma outra coisa. Todos têm de considerar-se necessariamente, portanto, a si mesmos como a substância, e ao pensamento, por outro lado, apenas como acidentes de sua existência e determinações de seu estado.

Que uso posso fazer, contudo, desse conceito de substância? Que eu perdure por mim mesmo como um ser pensante, e não surja nem desapareça naturalmente, isto é algo que absolutamente não posso concluir a partir dele; e é apenas para isso, no entanto, que pode servir o conceito da substancialidade de meu sujeito pensante, que sem isso eu poderia perfeitamente dispensar.

Falta tanto para que se possa inferir essas propriedades da mera categoria pura de uma substância que nós temos antes, se quisermos aplicar o conceito empiricamente utilizável de substância a um dado objeto da experiência, de colocar a permanência desse objeto como fundamento. Em nossa proposição, contudo, não colocamos qualquer experiência como fundamento, mas apenas inferimos algo a partir do conceito da relação que todo pensamento tem com o eu enquanto o sujeito comum a que é inerente. Nós também não poderíamos, mesmo que o tentássemos, estabelecer tal permanência por meio de uma observação segura. Pois o eu está, de fato, em todos os pensamentos; mas não há qualquer intuição, ligada a essa representação, que o diferenciasse de outros objetos da intuição. Embora se possa, portanto, perceber que essa representação sempre volta a aparecer em todo

pensamento, não se percebe que ela seja uma intuição firme e permanente na qual os pensamentos (como modificáveis) mudassem.

Disso se segue que o primeiro silogismo da psicologia transcendental nos trouxe apenas um suposto discernimento novo, ao propor o sujeito lógico constante para o conhecimento do sujeito real da inerência - do qual não temos nem poderíamos ter o menor conhecimento, já que a consciência é a única capaz de transformar todas as representações em pensamentos, e é nela como sujeito transcendental, portanto, que têm de ser encontradas todas as nossas percepções; e além desse significado lógico do eu nós não temos qualquer conhecimento do sujeito em si mesmo que, como substrato, servisse de fundamento tanto a esse como a todos os demais pensamentos. Entretanto, pode-se perfeitamente deixar valer a proposição “a alma é uma substância”, desde que se admita que este nosso conceito não nos leva minimamente adiante, nem pode ensinar as habituais deduções da *doutrina* sofística da alma, como, por exemplo, a sua duração contínua face a todas as transformações, e mesmo face à morte do ser humano; desde que se reconheça, portanto, que ele designa uma substância apenas na ideia, mas não na realidade.

Segundo paralogismo: da simplicidade

• Aquela coisa cuja ação não pode jamais ser considerada como a concorrência de muitas coisas atuantes é simples.

• Agora, a alma, ou o ser pensante, é tal coisa.

• Logo etc.

Crítica do segundo paralogismo da psicologia transcendental

Este é o calcanhar de Aquiles de todas as inferências dialéticas da *doutrina* pura da alma. Não meramente um jogo sofístico, inventado por algum dogmático para dar uma respeitabilidade momentânea a suas afirmações, mas uma inferência que parece suportar o mais acurado exame e a mais escrupulosa investigação. Ei-lo aqui. Toda substância composta é um agregado de muitas substâncias, e a ação de um composto, ou aquilo que lhe é inerente enquanto tal, é um agregado de muitas ações ou acidentes distribuídos sob a variedade de substâncias. Agora, um efeito que surge da concorrência de muitas substâncias atuantes é possível, de fato, quando é apenas externo (como o movimento de um corpo, por exemplo, é o movimento unificado de todas as suas partes). Com os pensamentos, porém, enquanto acidentes internamente pertencentes a um ser pensante, passa-se algo diverso. Pois suponham que o composto pensasse: cada parte do mesmo conteria uma parte do pensamento, e apenas todas elas tomadas em conjunto conteriam o pensamento inteiro. Mas isto é contraditório. Pois, uma vez que as representações, distribuídas entre os diferentes seres (as palavras singulares de um verso, por exemplo), jamais constituem um

pensamento inteiro (um verso), o pensamento não pode ser inerente a um composto enquanto tal. Ele só é possível, assim, em uma substância que não é um agregado de muitas, mas sim, portanto, uma substância absolutamente simples[126].

O assim chamado nervus probandi desse argumento reside na proposição de que muitas representações têm de estar contidas na unidade absoluta do sujeito pensante para constituir um pensamento. Ninguém, no entanto, pode provar esta proposição a partir de conceitos. Pois por onde se teria de começar, para levar isso a cabo? A proposição "um pensamento só pode ser o efeito da unidade absoluta do ser pensante" não pode ser tratada como analítica. Pois a unidade do pensamento que se constitui de muitas representações é coletiva e pode, segundo os meros conceitos, referir-se tanto à unidade coletiva das substâncias aí coatuantes (como o movimento de um corpo é o movimento composto de todas as suas partes) como à unidade absoluta do sujeito. Segundo a regra da identidade, portanto, não pode ser discernida a necessidade da pressuposição de uma substância simples em um pensamento composto. Que a mesma proposição, contudo, deva ser conhecida sintética e inteiramente *a priori*, a partir de puros conceitos, isto é algo com que não se comprometerá quem tiver discernido o fundamento de possibilidade das proposições sintéticas *a priori*, tal como apresentado acima.

Também é impossível, contudo, derivar essa unidade necessária do sujeito, como a condição de possibilidade de cada pensamento, a partir da experiência. Pois esta não dá a conhecer qualquer necessidade; sem falar que o conceito de unidade absoluta está muito além da sua esfera. De onde extraímos então essa proposição, na qual se baseia todo o silogismo psicológico?

É evidente que, quando se quer representar um ser pensante, é preciso colocar-se a si mesmo em seu lugar e, portanto, subordinar seu próprio sujeito ao objeto que se está considerando (o que não é o caso em nenhum outro tipo de investigação); e que nós só exigimos unidade absoluta do sujeito para um pensamento porque, do contrário, não se poderia dizer "eu penso" (o diverso em uma representação). Pois, ainda que o todo do pensamento pudesse ser dividido e distribuído entre muitos sujeitos, o eu subjetivo não pode ser dividido e distribuído; e isto é o que pressupomos em todo pensamento.

Assim, a proposição formal da apercepção, "eu penso", permanece aqui, como no paralogismo anterior, a única razão pela qual a psicologia racional se arrisca a ampliar seus conhecimentos; proposição esta que, embora não seja por certo uma experiência, mas a forma da apercepção que antecede e é inerente a toda experiência, só pode ser considerada como mera condição subjetiva da mesma em relação a um conhecimento possível em geral; uma condição que equivocadamente transformamos em condição de possibilidade de um conhecimento dos objetos em geral, i. e., em um conceito de ser pensante em geral, porque não podemos

representar-nos este último sem colocar-nos a nós mesmos, com a fórmula de nossa consciência, no lugar de todos os demais seres inteligentes.

A simplicidade de mim mesmo (como alma), no entanto, também não é, de fato, inferida da proposição “eu penso”, mas já reside em todo pensamento. A proposição “eu sou simples” tem de ser considerada como uma expressão imediata da apercepção, do mesmo modo como a suposta inferência cartesiana cogito, ergo sum é na verdade tautológica, ao passo que o cogito (sum cogitans) exprime imediatamente a realidade. “Eu sou simples” significa apenas, no entanto, que a representação “eu” não abarca em si a mínima diversidade e é uma unidade absoluta (embora apenas lógica).

A tão conhecida prova psicológica está fundada apenas, portanto, na unidade indivisível de uma representação que somente conduz o verbo em relação a uma pessoa. É evidente, no entanto, que, através do eu inerente ao pensamento, o sujeito da inerência só é designado transcendentalmente, sem que seja notada a mínima propriedade do mesmo, ou que algo seja dele conhecido ou sabido. Ele significa um algo em geral (sujeito transcendental) cuja representação tem de ser simples, com certeza, justamente porque nada se determina nele; pois nada pode ser determinado de maneira mais simples do que através do conceito de um mero algo. A simplicidade da representação de um sujeito, contudo, não é por isso um conhecimento da simplicidade do próprio sujeito, já que se faz completa abstração de suas propriedades quando ele é designado apenas pela expressão - inteiramente vazia de conteúdo - “eu” (que pode ser aplicada a todo sujeito pensante).

E bem certo que, com o eu, penso sempre uma unidade absoluta - mas lógica - do sujeito (simplicidade), mas não que conheça através disso a efetiva simplicidade de meu sujeito. Do mesmo modo como a proposição “eu sou uma substância” significava apenas a categoria pura de que posso fazer uso (empírico) *in* concreto, estou autorizado a dizer “eu sou uma substância simples”, i. e., uma cuja representação jamais contém uma síntese do diverso; mas este conceito, ou mesmo esta proposição, não nos ensina nada com relação a mim mesmo como objeto da experiência, já que o próprio conceito de substância só é utilizado como função da síntese - sem intuição subjacente, portanto sem objeto - e só vale a respeito da condição de nosso conhecimento, não de algum objeto que pudesse ser dado. Faremos um experimento quanto à suposta utilidade dessa proposição.

Todos têm de reconhecer que a afirmação da natureza simples da alma só pode ter algum valor na medida em que eu possa, por meio dela, distinguir esse sujeito de toda matéria e, por conseguinte, retirar-lhe a volatilidade a que esta última está sempre submetida. A proposição acima também é inteiramente apropriada para este uso, exprimindo-se muitas vezes assim: “a alma não é corpórea”. Se eu puder mostrar agora que, mesmo concedendo-se toda validade objetiva a essa proposição

cardeal da *doutrina* racional da alma (“tudo o que pensa é substância simples”), no sentido puro de um mero juízo da razão (a partir de categorias puras), não se poderia fazer nenhum uso dessa proposição no que diz respeito à heterogeneidade ou homogeneidade da alma em relação à matéria, então isto significaria apenas que eu transferi essa suposta unidade psicológica para o campo das meras ideias, onde falta a realidade do uso objetivo.

Nós provamos na estética transcendental, de maneira irrefutável, que os corpos são meros fenômenos de nosso sentido externo, e não coisas em si mesmas. De acordo com isso, podemos dizer com razão que o nosso sujeito pensante não é corpóreo, i. e., que, como ele nos é apresentado como um objeto do sentido interno, ele não poderia, na medida em que pensa, ser um objeto do sentido externo, i. e., um fenômeno no espaço. Isto quer dizer apenas que seres pensantes não podem nunca, enquanto tais, aparecer a nós entre os fenômenos externos; ou: não podemos intuir externamente seus pensamentos, sua consciência, seus desejos etc.; pois tudo isso pertence ao sentido interno. Na verdade, este parece também o argumento natural e popular, em que mesmo o entendimento comum parece ter desde sempre caído, e por meio do qual começou já desde cedo a considerar as almas como seres inteiramente distintos dos corpos.

Ainda que, em todo caso, a extensão, a impenetrabilidade, a concatenação e o movimento - em suma, tudo aquilo que os nossos sentidos podem oferecer-nos - não sejam nem contenham pensamentos, sentimento, inclinação ou decisão (coisas que jamais são objetos da intuição externa), ainda assim aquele algo, que serve de fundamento aos fenômenos externos, que afeta nossos sentidos de tal modo que ele recebe as representações do tempo, da matéria, da figura etc., poderia, considerado como númeno (ou, melhor, como objeto transcendental), ser ao mesmo tempo o sujeito dos pensamentos, por mais que nós não recebamos, pelo modo como nosso sentido externo é afetado, intuições de representações, vontades etc., mas apenas do espaço e de suas determinações. Este algo, contudo, não é extenso, não é impenetrável, não é composto, pois todos esses predicados só dizem respeito à sensibilidade e sua intuição na medida em que sejamos afetados por semelhantes objetos (de resto desconhecidos para nós). Tais expressões, no entanto, não permitem conhecer nada acerca do que ele seja como objeto, mas apenas indicam que a ele considerado em si mesmo, sem referência aos sentidos externos, não se pode atribuir tais predicados dos fenômenos externos.

Se a matéria fosse uma coisa em si mesma, ela se distinguiria inteiramente, como um ser composto, da alma como um ser simples. Ocorre, no entanto, que ela é um mero fenômeno externo cujo substrato não é conhecido por meio de nenhum predicado que pudesse ser dado; posso perfeitamente supor, portanto, que este é em si simples, ainda que, de fato, do modo como afeta nossos sentidos e produz em nós a intuição do extenso e, portanto, do composto; e posso supor que na substância em

si mesma, portanto, à qual pertence a extensão relativamente ao nosso sentido externo, residem pensamentos que podem ser representados com consciência através do seu próprio sentido interno. Desse modo, aquilo que em uma relação é corpóreo seria ao mesmo tempo, em outra relação, um ser pensante cujo pensamento não podemos de fato intuir, mas cujos sinais podemos intuir em um fenômeno. Cairia assim a expressão segundo a qual apenas as almas pensam (como tipos especiais de substâncias); dir-se-ia antes, como de hábito, que os seres humanos pensam, i. e., que aquilo mesmo que é extenso como fenômeno externo seria um sujeito internamente (em si mesmo), o qual não é composto, mas simples, e pensa.

Sem permitir-se semelhantes hipóteses, contudo, pode-se observar em geral que, se entendo por alma um ser pensante em si mesmo, a questão já é em si inapropriada, a saber: se ela é ou não de mesmo tipo que a matéria (que absolutamente não é uma coisa em si mesma, mas apenas um tipo de representações em nós); pois já é evidente por si mesmo que uma coisa em si mesma é de uma natureza diversa das determinações que apenas constituem o seu estado.

Se, no entanto, comparamos o eu pensante não com a matéria, mas com o inteligível que serve de fundamento ao fenômeno externo que denominamos matéria, então também não podemos dizer, já que não sabemos nada do último, que em algum ponto a alma se distingue dele internamente.

De acordo com isso, pois, a consciência simples não é um conhecimento da natureza simples de nosso sujeito, na medida em que este deva ser, através dela, distinguido da matéria como um ser composto. Se esse conceito, contudo, não serve para determinar, no único caso em que é útil, a saber, na comparação de mim mesmo com os objetos da experiência externa, o que é próprio e distinto em sua natureza, pode-se sempre pretender saber que o eu pensante, a alma (um nome para o objeto transcendental do sentido interno), é simples; por isso mesmo, no entanto, essa expressão não teria qualquer uso extensível a objetos reais e não poderia, portanto, ampliar sequer minimamente o nosso conhecimento.

Desse modo cai por terra toda a psicologia racional, com sua base de sustentação, e aqui nós podemos esperar tão pouco quanto jamais por uma ampliação de nossos discernimentos, sem referência a uma experiência possível, através de meros conceitos (menos ainda, contudo, através da mera forma subjetiva de todos os nossos conceitos, a consciência); até porque o conceito fundamental de uma natureza simples é do tipo que não pode ser encontrado em experiência alguma, e não há qualquer caminho, portanto, para chegar a ele como um conceito objetivamente válido.

Terceiro paralogismo, da personalidade

• Aquilo que é consciente da identidade numérica de si mesmo em diferentes tempos é, nessa medida, uma pessoa.

• Agora, a alma é etc.

• Logo, ela é uma pessoa.

Crítica do terceiro paralogismo da psicologia transcendental

Se quero conhecer a identidade numérica de um objeto externo através da experiência, então prestarei atenção ao permanente do fenômeno a que todo o restante, enquanto determinação, refere-se como sujeito, e observarei a identidade daquele no tempo em que este se modifica. Ocorre que eu sou um objeto do sentido interno, e todo tempo é apenas a forma do sentido interno. Consequentemente, refiro cada uma de minhas sucessivas determinações ao eu numericamente idêntico em todo tempo, i. e., na forma da intuição interna de mim mesmo. Neste passo, a personalidade da alma teria de ser considerada não como inferida, mas sim como uma proposição completamente idêntica da autoconsciência no tempo, e esta é também a razão pela qual ela vale *a priori*. Pois ela diz apenas, de fato, que, em todo o tempo em que sou consciente de mim, sou consciente desse tempo como pertencente à unidade de mim mesmo; e tanto faz se digo que todo esse tempo está em mim como unidade individual, ou que eu me encontro em todo esse tempo com unidade numérica.

A identidade da pessoa, portanto, encontra-se inevitavelmente na minha própria consciência. Se me considero, no entanto, a partir do ponto de vista de um outro (como objeto de sua intuição externa), então esse observador externo me considera, antes de tudo, no tempo, pois na apercepção o tempo só é efetivamente representado em mim. Ele não irá, portanto, mesmo que o reconheça, inferir a partir do eu, que a todo tempo acompanha todas as representações em minha consciência - e, de fato, com total identidade -, a permanência objetiva de mim mesmo. Pois, como nesse caso o tempo em que o observador me coloca não é aquele que se encontra em minha própria sensibilidade, mas sim na sua, então a identidade que está necessariamente ligada à minha consciência não está por isso ligada à sua, i. e., à intuição externa de meu sujeito.

Assim, a identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é apenas uma condição formal de meus pensamentos e de sua concatenação, mas não prova de modo algum a identidade numérica de meu sujeito, no qual, independentemente da identidade lógica do eu, pode ter ocorrido uma modificação tal que não permita conservar a sua identidade, ainda que permita atribuir-lhe o eu homonímico que em todos os demais estados, inclusive o da transformação do

sujeito, poderia conservar sempre o pensamento do sujeito precedente e, assim, transmiti-lo também ao seguinte[127].

Mesmo que não possa ter lugar a proposição de algumas antigas escolas, segundo a qual tudo seria fluido, e nada no mundo permanente e estável, ela não pode ser refutada por meio da unidade da autoconsciência caso se admitam substâncias. Pois nós mesmos não podemos julgar, a partir de nossa consciência, se somos ou não permanentes como alma, já que só contamos como nosso eu idêntico aquilo de que somos conscientes e, assim, temos de julgar necessariamente que, em todo o tempo durante o qual somos conscientes de nós mesmos, somos exatamente os mesmos. No ponto de vista de um estranho, porém, não podemos considerar isso válido porque, visto não encontrarmos na alma nenhum fenômeno permanente a não ser a representação "eu", não podemos jamais estabelecer se esse eu (um mero pensamento) não seria tão fluido quanto os demais pensamentos que são por ele encadeados.

É digno de nota, contudo, que a personalidade e sua pressuposição, a permanência, portanto a substancialidade da alma, tenham de ser provadas somente agora. Pois, se pudéssemos supor esta última, não se seguiria decerto a perdurabilidade da consciência, mas sim a possibilidade de uma consciência duradoura em um sujeito estável, o que já é suficiente para a personalidade, que não cessa de imediato caso, por exemplo, seu efeito seja interrompido por um certo tempo. Nada nos dá esta permanência, contudo, antes da identidade numérica de nós mesmos, que inferimos da apercepção idêntica; é antes a partir desta que ela se deixa primeiramente inferir (e dela teria de seguir antes de tudo, num procedimento correto, o conceito de substância, que apenas empiricamente é utilizável). Como, no entanto, essa identidade da pessoa não se segue de modo algum da identidade do eu na consciência de todo o tempo durante o qual me conheço, também a substancialidade da alma não pôde, mais acima, ser fundada nela.

Entretanto, também o conceito de personalidade, como os de substância e do simples, pode ser mantido (desde que seja meramente transcendental, i. e., a unidade do sujeito que, de resto, nos é desconhecido, mas em cujas determinações há uma conexão completa através da apercepção) e, nessa medida, também é necessário e suficiente para o uso prático; não mais poderemos, contudo, ostentá-lo como uma ampliação de nosso autoconhecimento através da razão pura, que nos dá a ilusão de uma duração ininterrupta do sujeito a partir do mero conceito do eu idêntico; pois tal conceito fica girando em torno de si mesmo e não nos leva nem um pouco adiante no que diz respeito às questões concernentes ao conhecimento sintético. O que a matéria seja enquanto coisa em si mesma (objeto transcendental) é algo inteiramente desconhecido para nós; não obstante, a sua permanência como fenômeno, na medida em que é representada como algo externo, pode ser observada. Como eu, no entanto, quando quero observar o mero eu na modificação de todas as representações, não

tenho nenhum outro correlato de minhas comparações a não ser eu mesmo com as condições universais de minha consciência, então só posso oferecer respostas tautológicas a todas as questões: introduzo o meu conceito e sua unidade entre as propriedades que pertencem a mim como objeto e pressuponho aquilo que se quer saber.

O quarto paralogismo, da idealidade (da relação externa).

• Aquilo cuja existência só se pode inferir como uma causa para dadas percepções tem apenas uma existência duvidosa. Agora, todos os fenômenos externos são de tal tipo que sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas inferida como a causa de dadas percepções.

• Logo, a existência de todos os objetos dos sentidos externos é duvidosa. A esta incerteza denomino a idealidade dos fenômenos externos, e a *doutrina* dessa idealidade se denomina idealismo, em comparação com o qual a afirmação de uma possível certeza dos objetos dos sentidos externos é denominada dualismo.

Crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental.

Primeiramente, vamos submeter as premissas à prova. Nós podemos afirmar, com razão, que apenas aquilo que está em nós mesmos pode ser percebido imediatamente, e que somente a minha própria existência pode ser objeto de uma mera percepção. Portanto, a existência de um objeto real fora de mim (tomada esta palavra em sentido intelectual) nunca é dada diretamente na percepção, só podendo ser introduzida pelo pensamento e, portanto, inferida nesta, que é uma modificação do sentido interno, como sua causa externa. Por isso também Descartes, com razão, limitava toda percepção, no sentido mais estrito, à proposição “eu (como um ser pensante) sou”. É evidente, com efeito, que, se o externo não está em mim, eu não posso encontrá-lo em minha apercepção, nem tampouco na percepção, a qual, na verdade, é tão somente a determinação da apercepção.

Eu não posso, portanto, perceber de fato as coisas externas, mas apenas inferir a sua existência a partir de minha percepção interna, na medida em que considero a esta como o efeito de que algo externo é a causa mais próxima. Agora, a inferência de uma determinada causa a partir de um dado efeito é sempre incerta, já que o efeito pode ter surgido de mais de uma causa. Permanece sempre duvidoso, portanto, na relação da percepção à sua causa, se esta é interna ou externa e se, portanto, as assim chamadas percepções externas não seriam um mero jogo de nosso sentido interno, ou se de fato se referem a objetos reais externos como sua causa. Seja como for, a existência destes últimos é apenas inferida e corre o risco de todas as inferências, ao passo que o objeto do sentido interno (eu mesmo com todas as

minhas representações) é percebido imediatamente, e sua existência não é passível de qualquer dúvida.

Por um idealista não se deve entender, portanto, aquele que nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas aquele que só admite que ela seja conhecida através de percepções imediatas, inferindo daí, contudo, que nós nunca poderemos, por meio de toda experiência possível, estar inteiramente seguros de sua realidade.

Antes, porém, de apresentar nossos paralogismos em sua aparência enganosa, tenho de observar que é necessário distinguir dois tipos de idealismo, o transcendental e o empírico. Por idealismo transcendental de todos os fenômenos, contudo, entendo a *doutrina* segundo a qual nós os consideramos, em seu conjunto, como meras representações, não como coisas em si mesmas, e o tempo e o espaço, de acordo com isso, são apenas formas sensíveis de nossa intuição, e não determinações ou condições, dadas por si mesmas, dos objetos como coisas em si mesmas. A esse idealismo se opõe um realismo transcendental que considera o tempo e o espaço como algo dado em si (independentemente de nossa sensibilidade). O realista transcendental, portanto, se representa os fenômenos externos (caso se admita a sua realidade) como coisas em si mesmas que existem independentemente de nós e de nossa sensibilidade e, portanto, estariam fora de nós mesmo segundo os conceitos puros do entendimento. É este realista transcendental quem realmente desempenhará o papel de idealista empírico e, depois de ter equivocadamente pressuposto que os objetos dos sentidos, para ser externos, teriam de possuir sua existência em si mesmos, ainda que sem os sentidos, achará todas as nossas representações dos sentidos insuficientes para tornar certa a sua existência.

O idealista transcendental, pelo contrário, pode ser um realista empírico, portanto um dualista (tal como se costuma denominá-lo), i. e., admitir a existência da matéria sem sair da mera autoconsciência e sem supor mais do que a certeza das representações em mim, i. e., o cogito, ergo sum. Pois, uma vez que ele só atribui valor a essa matéria, e mesmo à sua possibilidade interna, enquanto fenômenos que, separados de nossa sensibilidade, não são nada, então ela só é para ele um tipo de representação (intuição), que se denomina externa não como se se referisse a objetos em si mesmos externos, mas porque se referem a percepções no espaço que estão todas fora umas das outras, ao passo que ele, o espaço, está em nós.

Já no começo nós nos declaramos favoráveis a esse idealismo transcendental. Em nossa *doutrina* cai por terra, desse modo, toda dúvida quanto a admitir e considerar provadas, a partir do testemunho de nossa mera autoconsciência, tanto a existência da matéria como a existência de mim mesmo como um ser pensante. Pois eu sou, de qualquer modo, consciente de minhas representações; logo, tanto estas como eu mesmo, que as possuo, existimos. Agora, os objetos externos (os corpos) são meros fenômenos e, portanto, nada mais do que um tipo das minhas

representações, cujos objetos só são algo por meio delas, e separados delas nada são. Assim, tanto as coisas externas como eu mesmo existimos, e ambos, de fato, segundo o testemunho imediato de minha autoconsciência; com a diferença, unicamente, de que a representação de mim mesmo como sujeito pensante é referida apenas ao sentido interno, ao passo que as representações que designam seres extensos também se referem aos sentidos externos. No que diz respeito à realidade dos objetos externos, eu tenho tão pouco a inferir necessariamente quanto no que diz respeito à realidade do objeto de meu sentido interno (meus pensamentos); pois só o que há, de ambos os lados, são representações cuja percepção imediata (consciência) é, ao mesmo tempo, uma prova suficiente de sua realidade.

O idealista transcendental, portanto, é um realista empírico e concede à matéria como fenômeno uma realidade que não pode ser inferida, mas é imediatamente percebida. O realismo transcendental, pelo contrário, enreda-se necessariamente em dificuldades, e se vê forçado a dar espaço ao idealismo empírico, já que considera os objetos dos sentidos externos como algo distinto dos próprios sentidos, e os meros fenômenos como seres autossubsistentes que se encontram fora de nós; pois, mesmo com a melhor consciência de nossas representações dessas coisas, está ainda longe de ser certo que, existindo a representação, também o objeto a ela correspondente exista; em nosso sistema, pelo contrário, essas coisas externas, i. e., a matéria, não são mais, em todas as suas figuras e modificações, do que meros fenômenos, i. e., representações em nós de cuja realidade somos imediatamente conscientes.

Como, no entanto, até onde sei, todos os psicólogos ligados ao idealismo empírico são realistas transcendentais, então eles certamente procederam de maneira consequente ao conceder grande importância ao idealismo empírico, como um dos problemas de que a razão humana tem dificuldade de sair por si mesma. Pois, de fato, quando se consideram os fenômenos externos como representações que são efetuadas em nós pelos seus objetos, como coisas que em si se encontram fora de nós, não se pode imaginar como se poderia conhecer a existência destas últimas a não ser pela inferência da causa a partir do efeito, em que tem de permanecer sempre duvidoso se essa causa está em nós ou fora de nós. Agora, pode-se de fato admitir que algo, que em sentido transcendental possa existir fora de nós, seja a causa de nossas intuições externas; mas isso não é o objeto que entendemos sob as representações da matéria e das coisas corpóreas; pois estas são apenas fenômenos, i. e., meros modos de representar que somente se encontram em nós, e cuja realidade, assim como a consciência de meus próprios pensamentos, baseiam-se na consciência imediata. O objeto transcendental é igualmente desconhecido seja em relação à intuição interna, seja em relação à externa. Também não se trata dele, contudo, e sim do empírico - que então se denomina externo -, quando o objeto é representado no espaço; e de um objeto interno quando ele é representado apenas

nas relações temporais-, tanto o espaço como o tempo, porém, só podem ser encontrados em nós.

Uma vez, porém, que a expressão “fora de nós” traz consigo uma inegável ambiguidade, ora significando algo que se distingue de nós como coisa em si mesma, ora algo que pertence apenas ao fenômeno externo, distinguiremos então, para colocar em segurança esse conceito em sua última acepção - na qual é tomada, de fato, a questão psicológica acerca da realidade de nossa intuição externa -, entre os objetos empiricamente externos, que denominaremos diretamente coisas que se encontram no espaço, e aqueles que poderiam ser denominados externos em sentido transcendental.

O espaço e o tempo são, de fato, representações *a priori* que residem em nós, como formas de nossa intuição sensível, antes mesmo que um objeto real tenha determinado nosso sentido por meio da sensação, para representá-lo sob aquelas relações sensíveis. Mas este material ou real, este algo que deve ser intuído no espaço, pressupõe necessariamente a percepção e não pode ser inventado ou produzido pela imaginação independentemente dela, que é quem indica a realidade de algo no espaço. A sensação, portanto, é aquilo que designa uma realidade no espaço e no tempo depois de tê-la referido a um ou outro modo da intuição sensível. Uma vez dada a sensação (que se denomina percepção quando é aplicada a um objeto em geral sem determiná-lo), o seu diverso permite que sejam inventados muitos objetos na imaginação que, fora desta, não têm qualquer lugar empírico no espaço ou no tempo. Isto é indubitavelmente certo; quer se tomem as sensações de prazer ou dor, ou também dos sentidos externos, como as cores, o calor etc., a percepção é aquilo pelo qual tem de ser primeiramente dado o conteúdo para pensar os objetos da intuição sensível. Esta percepção pressupõe, portanto (para que fiquemos aqui somente nas intuições externas), algo real no espaço. Pois, em primeiro lugar, a percepção é a representação de uma realidade, do mesmo modo como o espaço é a representação de uma mera possibilidade da coexistência. Em segundo lugar, essa realidade é representada pelo sentido externo, i. e., no espaço. Em terceiro lugar, o próprio espaço não é outra coisa senão uma mera representação. Só pode valer nele como real, portanto, aquilo que é nele representado[128]; e, inversamente, aquilo que é nele dado, i. e., representado por meio da percepção, também é nele real; pois, se não o fosse, i. e., se não fosse dado imediatamente por meio da intuição empírica, também não poderia ser inventado, pois não se pode conceber *a priori*, de modo algum, o real das intuições.

Toda percepção externa, portanto, prova imediatamente algo real no espaço, ou é antes ela própria o real, e o realismo empírico, nessa medida, está fora de dúvida, i. e., algo real corresponde às nossas intuições externas no espaço. É certo que o espaço, juntamente com todos os seus fenômenos, estão apenas em mim como representações, mas o real nesse espaço, ou o conteúdo de todos os objetos da

intuição externa, é dado efetiva e independentemente de toda invenção, sendo impossível que nesse espaço também devesse ser dado algo fora de nós (em sentido transcendental), já que o próprio espaço não é nada fora de nossa sensibilidade. O mais estrito idealista não pode, portanto, exigir que se deva provar a correspondência do objeto fora de nós (em sentido estrito) à nossa percepção. Pois, se um tal existisse, ele não poderia ser representado e intuído como fora de nós, já que isso pressupõe o espaço, e a realidade no espaço, como mera representação, não é outra coisa senão a própria percepção. O real dos fenômenos externos, portanto, só é real na percepção e não pode ser real de nenhum outro modo.

A partir das percepções, contudo, o conhecimento dos objetos pode ser engendrado ou através de um mero jogo da imaginação, ou por meio da experiência. E podem surgir então, certamente, representações enganosas a que os objetos não correspondem, e nas quais o engano pode ser atribuído ora a uma fantasia da imaginação (no sonho), ora a um passo falso da faculdade de julgar (nas assim chamadas ilusões dos sentidos). Para, pois, fugir aqui à falsa aparência, deve-se proceder segundo a regra: o que se concatena com uma percepção segundo leis empíricas é real. Mas esse engano, assim como a proteção contra ele, atingem tanto o idealismo como o dualismo, pois só o que está em jogo, aí, é a forma da experiência. Para refutar o idealismo empírico, como uma falsa dificuldade relativa à realidade objetiva de nossas percepções externas, é já suficiente: que a percepção externa prove imediatamente uma realidade no espaço, o qual, embora sendo apenas, em si, uma mera forma das representações, possui realidade objetiva em relação a todos os fenômenos externos (que, por seu turno, também não são nada além de meras representações); e, do mesmo modo, que mesmo a invenção e o sonho, sem a percepção, não sejam possíveis; e que nossos sentidos externos, segundo os datis de que pode surgir a experiência, tenham seu objeto real correspondente no espaço.

O idealista dogmático seria aquele que nega a existência da matéria; o cético, aquele que dela dúvida por considerá-la indemonstrável. O primeiro só pode sê-lo porque acredita encontrar contradições na possibilidade de uma matéria em geral; e com ele não temos ainda de lidar. A próxima seção das inferências dialéticas, que apresenta a razão em seu conflito interno, relativamente aos conceitos sobre a possibilidade daquilo que pertence à interconexão da experiência, ajudará também a dissolver essa dificuldade. O idealista cético, no entanto, que apenas contesta o fundamento de nossa afirmação, e considera insuficiente a nossa argumentação sobre a existência da matéria - que nós acreditamos fundar na percepção imediata -, é um bem-feitor para a razão humana na medida em que nos força a abrir os olhos, mesmo quanto ao menor detalhe da experiência comum, e a não tomar de imediato em nossas posses, como um bem adquirido, aquilo que talvez só tenhamos introduzido sub-repticiamente. Salta agora aos olhos a utilidade que essas objeções

idealistas proporcionam aqui. Elas nos impulsionam com violência - se não queremos enredar-nos em nossas mais vulgares afirmações - a considerar todas as percepções, quer se denominem internas ou externas, como uma mera consciência daquilo que pertence à nossa sensibilidade, e os objetos externos da mesma não como coisas em si mesmas, mas como representações de que podemos ser, como de todas as outras representações, imediatamente conscientes; mas que se denominam externas porque pertencem àquele sentido que denominamos externo e cuja intuição é o espaço, o qual não é outra coisa, por seu turno, senão um modo interno de representação no qual certas percepções se conectam umas às outras.

Se deixamos que os objetos externos valham como coisas em si, é absolutamente impossível compreender como deveríamos chegar ao conhecimento de sua realidade fora de nós, uma vez que nos apoiamos apenas na representação que está em nós. Pois não se pode ter uma sensação fora de si, mas apenas em si mesmo, e a inteira autoconsciência não fornece nada, pois, a não ser nossas próprias determinações. O idealismo cético nos força, portanto, a encontrar a única escapatória que nos resta, a saber, em direção à idealidade de todos os fenômenos; a qual nós estabelecemos, na estética transcendental, independentemente destas consequências, que então não podíamos prever. Caso se pergunte, agora, se, de acordo com isso, apenas o dualismo tem lugar na *doutrina* da *doutrina* da alma, a resposta é: certamente!, mas apenas em sentido empírico; i. e., na concatenação da experiência a matéria é realmente dada ao sentido externo, como substância no fenômeno, do mesmo modo como o eu pensante é dado, também como substância no fenômeno, ao sentido interno; e, segundo as regras que essa categoria introduz na concatenação de nossas percepções, tanto externas como internas, para constituir uma experiência, os fenômenos também têm de ser conectados entre si em ambos os lados. Caso se queira, no entanto, como costuma ocorrer, ampliar o conceito de dualismo e tomá-lo em sentido transcendental, então nem ele nem o pneumatismo, que lhe é contraposto de um lado, ou o materialismo, que lhe é contraposto de outro, teriam o mínimo fundamento, já que se erraria na determinação dos próprios conceitos e se tomaria a diversidade dos modos de representar os objetos, que permanecem desconhecidos para nós quanto ao que sejam em si mesmos, por uma diversidade dessas coisas mesmas. Eu, representado no tempo por meio do sentido interno, e os objetos no espaço, fora de mim, somos, de fato, fenômenos inteira e especificamente distintos, mas nem por isso somos pensados como coisas diferentes. O objeto transcendental que serve de fundamento aos fenômenos externos, do mesmo modo como aquilo que serve de fundamento à intuição interna, não é nem matéria nem um ser pensante em si mesmo, mas um fundamento, para nós desconhecido, dos fenômenos que fornecem o conceito empírico tanto do primeiro como do segundo modo de representação.

Se nós, portanto, tal como claramente nos obriga a presente crítica, permanecemos fiéis à regra estabelecida acima, de não estender nossas questões para além do ponto até onde a experiência possível nos dá o objeto das mesmas, então não nos ocorrerá jamais entrar em investigações sobre os objetos de nossos sentidos que digam respeito a como eles poderiam ser em si mesmos, i. e., sem qualquer relação com os sentidos. Se o psicólogo, contudo, toma os fenômenos por coisas em si mesmas, então ele pode, como materialista, admitir unicamente a matéria como coisa existente por si mesma em sua *doutrina*, ou como espiritualista apenas os seres pensantes (segundo a forma de nosso sentido interno), ou como dualista ambos: ele será sempre atrapalhado por um mal-entendido quanto ao modo de raciocinar, sofisticamente, sobre como poderia existir em si mesmo aquilo que não é uma coisa em si, mas apenas o fenômeno de uma coisa em geral.

Consideração sobre a suma da doutrina pura da alma a partir desses paralogismos.

Se comparamos a *doutrina* da alma, como fisiologia do sentido interno, à *doutrina* dos corpos como uma fisiologia dos objetos dos sentidos externos, descobrimos que, além de haver em ambas muito a ser empiricamente conhecido, há também uma curiosa diferença: enquanto na última ciência há muito a ser conhecido sinteticamente *a priori*, a partir do mero conceito de um ser extenso impenetrável, na primeira não há nada que, a partir do conceito de um ser pensante, possa ser assim conhecido. A razão é a seguinte. Embora ambos sejam fenômenos, o fenômeno que se apresenta ao sentido externo tem algo de estável ou permanente que oferece tanto um substrato capaz de servir de fundamento às determinações cambiantes como, portanto, o conceito sintético de espaço e de um fenômeno no mesmo; o tempo, por outro lado, que é a única forma de nossa intuição interna, não tem nada de permanente e, portanto, só dá a conhecer a modificação das determinações, não o objeto determinável. Pois naquilo a que denominamos alma está tudo em fluxo contínuo e não há nada de permanente a não ser, talvez (se assim se quer), o eu, que é simples porque se trata de uma representação que não tem conteúdo, nem portanto qualquer diverso, e que, por isso, também parece representar ou, melhor dizendo, designar um objeto simples. Este eu teria de ser uma intuição que, por ser pressuposta no pensamento em geral (antes de toda experiência), forneceria proposições sintéticas, como intuição *a priori*, caso fosse possível produzir um conhecimento racional puro da natureza de um ser pensante em geral. Mas este eu não é nem intuição nem o conceito de algum objeto, mas a mera forma da consciência que acompanha as representações de ambos os tipos e, assim, pode elevá-las a conhecimentos na medida em que, para isso, seja dado algo mais na intuição que forneça conteúdo para a representação de um objeto. Cai por terra, desse modo, toda psicologia enquanto uma ciência que ultrapassasse todas as forças da razão humana, e não nos resta nada a não ser estudar nossa alma sob o fio

condutor da experiência e manter-nos nos limites das questões que não vão além daquilo que a experiência interna possível pode apresentar como seu conteúdo.

Embora ela não tenha, pois, qualquer utilidade como conhecimento ampliado, e seja composta de meros paralogismos, não se pode em todo caso negar-lhe, na medida em que não deve valer mais do que como um tratamento crítico de nossas inferências dialéticas - que são da razão comum e natural -, uma importante utilidade negativa.

Para que necessitamos, todavia, de uma *doutrina* da alma fundada apenas sobre princípios da razão? Antes de tudo, sem dúvida, no intuito de assegurar o nosso eu pensante contra o perigo do materialismo. Mas isso é realizado pelo conceito racional de nosso ser pensante que fornecemos. Pois a partir dele resta tão pouco medo de que o nosso pensamento, e mesmo a existência dos seres pensantes, sejam suprimidos caso se elimine a matéria, que antes se mostra claramente que, se eu elimino o sujeito pensante, então tem de sumir todo o mundo dos corpos, que não é senão um fenômeno na sensibilidade de nosso sujeito, e um tipo de representação deste.

Com isso eu certamente não conheço melhor esse eu pensante no que diz respeito às suas propriedades, nem posso compreender a sua permanência, ou mesmo a independência de sua existência relativamente a algum substrato transcendental dos fenômenos externos; pois isto me é tão desconhecido quanto aquilo. Uma vez que eu posso, no entanto, encontrar em outra parte, que não nos fundamentos meramente especulativos, razões para ter esperança em uma existência de minha natureza pensante que, em todas as modificações de meu estado, seja permanente e independente, então já se ganhou muito em poder, na livre admissão de minha própria ignorância, afastar os ataques dogmáticos de um adversário especulativo e mostrar-lhe que sobre a natureza do meu sujeito ele jamais poderá saber mais, no intuito de negar a possibilidade de minhas esperanças, do que eu no intuito de mantê-las.

Também se fundam nessa ilusão transcendental de nossos conceitos psicológicos as três questões dialéticas que constituem o verdadeiro fim da psicologia racional, e que só podem ser decididas através das investigações acima, quais sejam: 1) da possibilidade da comunidade da alma com um corpo orgânico, i. e., da animalidade e do estado da alma na vida do ser humano; 2) do começo dessa comunidade, i. e., da alma no e antes do nascimento do ser humano; 3) do fim dessa comunidade, i. e., da alma na e após a morte do ser humano (pergunta pela imortalidade).

Agora, eu afirmo que todas as dificuldades que se acredita encontrar nessas questões, e com as quais se busca dar a aparência, como se fossem objeções dogmáticas, de um discernimento da natureza das coisas mais profundo do que o

entendimento comum possa ter, baseiam-se em uma mera fantasia pela qual se hipostasia aquilo que só existe no pensamento e se o considera como tendo as mesmas qualidades de um objeto real fora do sujeito pensante, quais sejam: a extensão, que não passa de um fenômeno, mas é tomada por uma propriedade das coisas externas subsistente mesmo sem a nossa sensibilidade; e o movimento, que é tomado por um efeito dessas coisas que também ocorreria independentemente de nossos sentidos. Pois a matéria, cuja comunidade com a alma suscita tantas dúvidas, é tão somente a mera forma de um objeto desconhecido, ou um certo modo de representá-lo através daquela intuição que é denominada sentido externo. Pode muito bem existir algo fora de nós que corresponda a esse fenômeno que denominamos matéria; ele não existe fora de nós, contudo, na mesma qualidade do fenômeno: por mais que o pensamento, através do sentido em questão, o represente como se encontrando fora de nós, ele existe apenas como um pensamento em nós. Matéria não significa, portanto, um tipo de substância tão inteiramente distinto e heterogêneo em relação ao objeto do sentido interno (alma), mas sim a heterogeneidade dos fenômenos de objetos (que em si mesmos nos são desconhecidos), cujas representações denominamos externas em comparação com aquelas que atribuímos ao sentido interno, muito embora pertençam ao sujeito pensante tanto quanto todos os demais pensamentos. A diferença é que elas têm esse aspecto ilusório em si: como representam os objetos no espaço, elas como que os descolam da alma e parecem flutuar fora dela, não obstante o próprio espaço, no qual esses objetos são intuídos, não seja mais do que uma representação e não tenha qualquer contrapartida de mesma qualidade passível de ser encontrada fora da alma. A questão não é mais, portanto, sobre a comunidade da alma com outras substâncias fora de nós, conhecidas ou estranhas, mas sim sobre a conexão das representações do sentido interno com as modificações de nossa sensibilidade externa, e sobre como elas podem estar conectadas entre si segundo leis constantes, de modo a concatenar-se em uma experiência.

À medida que mantemos os fenômenos internos e os externos unidos uns aos outros, como meras representações na experiência, não encontramos nada de contraditório ou que pudesse tornar estranha a comunidade dos dois tipos de sentidos. Tão logo hipostasiemos os fenômenos externos, contudo, e os refiramos a nosso sujeito pensante não mais como representações, mas também como coisas subsistentes por si mesmas fora de nós, com a mesma qualidade que têm em nós, e também refiramos as suas ações, que os mostram como fenômenos em relação uns com os outros, a nosso sujeito pensante, então nós temos um aspecto das causas atuantes fora de nós que não se coaduna com os seus efeitos em nós, já que aquelas só se referem aos sentidos externos, e estes ao interno, o que, apesar de sua unificação em um sujeito, torna-os extremamente heterogêneos. Nós não temos aí quaisquer efeitos externos, a não ser modificações de lugar, nem quaisquer forças, a não ser esforços que resultam em relações no espaço como seus efeitos. Em nós,

porém, os efeitos são pensamentos, entre os quais não há relação de lugar, movimento, figura ou, em geral, determinação espacial; e nós perdemos inteiramente o fio condutor das causas nos efeitos que elas deveriam mostrar no sentido interno. Mas nós deveríamos considerar: que os objetos em si, presentes para nós, não são os corpos, mas sim o mero fenômeno de um objeto desconhecido qualquer; que o movimento não é o efeito dessa causa desconhecida, mas apenas o fenômeno de sua influência sobre nossos sentidos; que ambos, por conseguinte, não são algo fora de nós, mas meras representações em nós; que o movimento da matéria, portanto, não produz representações em nós, mas é ele próprio (portanto a matéria, que através dele.se dá a conhecer) mera representação; e que, por fim, toda a dificuldade, autoproduzida, reduz-se a entender como, e por qual causa, as representações de nossa sensibilidade se encontram ligadas entre si de tal modo que aquelas que denominamos intuições externas podem, segundo leis empíricas, ser representadas como objetos fora de nós; uma questão que de modo algum contém a suposta dificuldade de, tomando os fenômenos de uma causa desconhecida pela causa fora de nós - o que só poderia ocasionar confusão -, ter de explicar a origem das representações de causas atuantes, inteiramente estranhas, encontradas fora de nós. Em juízos .que contêm um mal-entendido enraizado após um longo hábito, é impossível efetuar prontamente uma correção e levá-los àquele grau de compreensibilidade que se exige em outros casos, quando semelhante ilusão inevitável não tenha tornado o conceito confuso. Por isso esta nossa libertação da razão, relativamente às teorias sofísticas, dificilmente terá a clareza que seria necessária para a sua inteira satisfação.

Acredito poder aumentá-la do seguinte modo: todas as objeções podem ser divididas em dogmáticas, críticas e céticas. A objeção dogmática é dirigida contra uma proposição, a crítica contra a prova de uma proposição. A primeira necessita de um discernimento da constituição da natureza do objeto para poder afirmar o contrário do que a proposição sobre esse objeto avança; ela é, por isso, ela própria dogmática, e pretende conhecer a constituição de que se trata melhor do que a proposição oposta. A objeção crítica, na medida em que deixa a proposição intocada quanto a seu valor ou desvalor e apenas contesta a prova, não necessita conhecer melhor o objeto ou arrogar-se um conhecimento melhor do mesmo; ela mostra apenas que a proposição carece de fundamento, não que ela seja incorreta. A objeção cética joga a proposição e sua antítese uma contra a outra, alternadamente, como objeções de mesma importância, e a cada vez faz de uma o dogma e da outra a objeção, de tal modo que ambas pareçam dogmáticas e todo juízo sobre o objeto seja inteiramente anulado. Tanto a dogmática quanto a cética, portanto, têm de arrogar-se um discernimento do objeto que seja suficiente para afirmar algo sobre ele, seja positiva, seja negativamente. Somente a crítica é do tipo que derruba uma teoria mostrando apenas que alguém supõe algo nulo ou meramente imaginado em

benefício de sua afirmação, na medida em que, desse modo, retira dela a base sem pretender estabelecer algo sobre a constituição do objeto.

Segundo o conceito comum de nossa razão relativamente à comunidade em que nosso sujeito pensante se encontra com as coisas fora de nós, nós somos dogmáticos e, segundo um certo dualismo que não conta esses fenômenos externos entre as representações do sujeito, mas os transfere para fora de nós como objetos, tal como a intuição sensível os entrega a nós, separando-os inteiramente do sujeito pensante, enxergamos tais coisas como objetos verdadeiros e subsistentes independentemente de nós. Esta sub-repção é a base de todas as teorias sobre a comunidade entre alma e corpo, e nunca se questiona se essa realidade objetiva dos fenômenos é tão inteiramente correta, mas apenas se pressupõe esta última como estabelecida e se raciocina sofisticamente sobre o modo como ela deveria ser explicada e compreendida. Os três sistemas habituais acima pensados, que são, de fato, os únicos possíveis, são o sistema da influência física, o da harmonia preestabelecida e o da assistência sobrenatural.

Os dois últimos modos de explicar a comunidade da alma com a matéria se fundam em objeções contra o primeiro, que é a representação do senso comum; objeções segundo as quais aquilo que aparece como matéria não pode, através de sua influência imediata, ser a causa das representações, que são um tipo inteiramente heterogêneo de efeito. Eles não podem, contudo, ligar àquilo que entendem por objetos dos sentidos externos o conceito de matéria, que é apenas um fenômeno e, portanto, já em si mesmo uma mera representação efetuada por algum objeto externo; pois do contrário eles diriam que as representações dos objetos externos (os fenômenos) não podem ser causas das representações em nossa mente, e isso seria uma objeção inteiramente sem sentido, já que não ocorreria a ninguém tomar aquilo que já reconheceu como mera representação por uma causa externa. Segundo nossos princípios, portanto, eles têm de direcionar sua teoria para reconhecer que aquilo que é o verdadeiro objeto (transcendental) de nossos sentidos externos não pode ser a causa daquelas representações (fenômenos) que entendemos sob o nome de matéria. Agora, como ninguém pode pretender, com fundamento, conhecer algo sobre as causas transcendentais de nossas representações dos sentidos externos, sua afirmação é inteiramente sem fundamento. Se, no entanto, os supostos melhoradores da *doutrina* da influência física quisessem, segundo o usual modo de representação, de .um dualismo transcendental, considerar a matéria enquanto tal como uma coisa em si mesma (e não como mero fenômeno de uma coisa desconhecida), e dirigir sua objeção no sentido de mostrar que tal objeto externo, que não revela em si qualquer causalidade além daquela do movimento, não poderia ser jamais a causa efetiva das representações, tendo antes de aparecer um terceiro ser no meio deles para proporcionar, se não ação recíproca, ao menos correspondência e harmonia entre eles, então eles começariam a sua refutação

admitindo a ~~πρωΤον ψευδος~~ [falsidade primária] da influência física em seu dualismo e, portanto, refutando com sua objeção não tanto a influência natural, mas a sua própria pressuposição dualista. Pois todas as dificuldades concernentes à ligação da natureza pensante com a matéria surgem, sem exceção, apenas daquela representação dualista sub-reptícia de que a matéria, como tal, não seria um fenômeno, i. e., uma mera representação da mente correspondendo a um objeto desconhecido, mas o objeto em si mesmo tal como ele existiria fora de nós e independentemente de toda sensibilidade.

Nenhuma objeção dogmática, portanto, pode ser feita contra a influência física habitualmente admitida. Pois, se o adversário supõe que a matéria e seu movimento são meros fenômenos e, portanto, eles mesmos meras representações, ele só pode então colocar a dificuldade de que o objeto desconhecido de nossa sensibilidade não pode ser a causa das representações em nós, uma admissão que não serve para corrigir o erro, já que ninguém pode estabelecer, em relação a um objeto desconhecido, o que ele poderia ou não fazer. Segundo as provas acima, contudo, ele tem de admitir esse idealismo transcendental, necessariamente, caso não queira hipostasiar explicitamente as representações e transferi-las para fora de si como coisas verdadeiras.

Pode-se, em todo caso, levantar uma objeção crítica fundamentada contra a habitual opinião *doutrina*l sobre a influência física. Essa suposta comunidade entre dois tipos de substâncias, a pensante e a extensa, tem um dualismo tosco por fundamento e faz das substâncias extensas, que não passam de representações do sujeito pensante, coisas subsistentes por si mesmas. A mal compreendida influência física pode ser inteiramente afastada, portanto, na medida em que a sua demonstração seja descoberta como nula e sub-reptícia.

Assim, a célebre questão da comunidade do pensante com o extenso, caso se exclua tudo o que há nela de imaginado, seria reduzida tão somente a saber como é possível a intuição externa, i. e., do espaço (de um preenchimento deste, figura e movimento), em um sujeito pensante em geral. Nenhum ser humano, contudo, seria capaz de encontrar uma resposta para essa questão, e esta lacuna de nosso saber não será jamais preenchida; só o que podemos é mostrar que os fenômenos externos são atribuídos a um objeto transcendental como causa desse tipo de representação, mas nós não podemos conhecê-lo de modo algum, nem adquirir um conceito dele. Em todas as tarefas que podem aparecer no campo da experiência, nós tratamos aqueles fenômenos como objetos em si mesmos, sem nos preocuparmos com o fundamento último de sua possibilidade (como fenômenos). Se ultrapassamos os limites desse campo, contudo, torna-se necessário o conceito de um objeto transcendental.

Destas observações sobre a comunidade entre o ser pensante e o ser extenso decorre imediatamente a solução de todos os conflitos ou objeções que dizem

respeito ao estado da natureza pensante antes dessa comunidade (a vida) ou após a sua supressão (na morte). A opinião de que o sujeito pensante poderia ser pensado antes de qualquer comunidade com os corpos se exprimiria do seguinte modo: antes do começo desse modo de sensibilidade pelo qual nos aparece algo no espaço, os mesmos objetos transcendentais que aparecem como corpos em seu estado atual poderiam ser intuídos de um modo inteiramente diverso. A opinião, porém, de que a alma poderia continuar após a supressão de toda comunidade com o mundo corpóreo, seria expressa desta forma: se cessasse o modo de sensibilidade pelo qual os objetos transcendentais, agora desconhecidos para nós, nos aparecem como mundo material, nem por isso toda intuição dos mesmos seria suprimida, sendo perfeitamente possível que esses mesmos objetos desconhecidos continuassem a ser conhecidos pelo sujeito pensante, ainda que não mais, evidentemente, na qualidade de corpos.

Agora, ninguém pode de fato, a partir dos princípios especulativos, oferecer o mínimo fundamento para tal afirmação, nem sequer estabelecer a sua possibilidade, mas apenas pressupô-la; mas ninguém pode tampouco fazer uma objeção dogmática válida contra ela. Pois, quem quer que ele seja, ele sabe tão pouco quanto eu ou qualquer outro sobre a causa absoluta e interna dos fenômenos externos e corpóreos. Ele também não pode, portanto, pretender saber, fundamentadamente, em que consiste a realidade dos fenômenos externos em seu atual estado (em vida), nem, portanto, se a condição de toda intuição externa, ou o próprio sujeito pensante, cessaria após tal estado (na morte).

Desse modo, todo conflito sobre a natureza de nosso ser pensante e a conexão do mesmo com o mundo corpóreo seria tão somente uma consequência de, no intuito de suprimir aquilo de que nada sabemos, as lacunas serem preenchidas com os paralogismos da razão, transformando os pensamentos em coisas e hipostasiando-os; disso surge uma ciência imaginária, tanto daquele que afirma como daquele que nega, em que cada qual pretende ou conhecer algo dos objetos de que ninguém tem um conceito, ou transformar suas próprias representações em objetos, lançando-se assim em um círculo eterno de ambiguidades e contradições. Somente a sobriedade de uma crítica forte, porém justa, pode libertar dessa fantasia dogmática que, em meio a uma felicidade imaginária, prende a tantos entre teorias e sistemas, e limitar nossas pretensões especulativas ao campo da experiência possível - não, digamos, zombando tolamente de tantas tentativas fracassadas, ou lamentando ingenuamente sobre os limites de nossa razão, mas determinando esses limites segundo princípios seguros que, com máxima confiabilidade, firmam o seu nihil ulterius [nada além] nas colunas de Hércules, erguidas pela própria natureza para só estender a viagem de nossa razão até onde alcançam as costas da experiência, que nós não podemos abandonar sem arriscar-nos em um oceano sem margens que, com

perspectivas sempre enganosas, acaba por forçar-nos a abandonar todos os esforços difíceis e entediantes como desprovidos de esperança.

Nós ainda estamos devendo uma exposição clara e geral da ilusão transcendental e todavia natural - nos paralogismos da razão pura, bem como uma justificação da sua ordenação sistemática, que corre paralela à tábua das categorias. Nós não podíamos empreendê-la no começo desta seção sem o risco de cair em obscuridade ou antecipar-nos de maneira inadequada. Nós tentaremos cumprir agora essa obrigação.

Toda ilusão pode ser atribuída à circunstância de que a condição subjetiva do pensamento é tomada pelo conhecimento do objeto. Além disso, nós mostramos na introdução à dialética transcendental que a razão pura se ocupa apenas com a totalidade da síntese das condições para um dado condicionado. Como, no entanto, a ilusão dialética da razão pura não pode ser uma ilusão empírica, que se encontrasse em um determinado conhecimento empírico, então ela diz respeito ao universal das condições do pensamento, e só haverá três casos de uso dialético da razão pura:

1) A síntese das condições de um pensamento em geral.

2) A síntese das condições do pensamento empírico.

3) A síntese das condições do pensamento puro.

Em todos esses três casos a razão pura se ocupa apenas com a totalidade absoluta dessas sínteses, i. e., com aquela condição que é ela própria incondicionada. Nessa divisão se fundam também os três tipos de ilusão transcendental, que ensejam as três seções da dialética e fornecem a ideia para a mesma quantidade de ciências ilusórias da razão pura, a psicologia, a cosmologia e a teologia transcendentais. Aqui nós só temos de ocupar-nos da primeira.

Como no pensamento em geral nós fazemos abstração de toda referência do pensamento a algum objeto (seja dos sentidos ou do entendimento puro), a síntese das condições de um pensamento em geral (n. 1) não é de modo algum objetiva, mas sim uma mera síntese do pensamento com o sujeito que, no entanto, é equivocadamente tomada por uma representação sintética de um objeto.

Também se segue daí, contudo, que, ao conduzir à condição de todo pensamento em geral, que é ela própria incondicionada, a inferência dialética não comete um erro de conteúdo (pois faz abstração de todo conteúdo ou objeto), mas apenas na forma, devendo por isso ser denominada um paralogismo.

Como, além disso, a única condição que acompanha todo pensamento é o eu na proposição universal “eu penso”, então a razão tem de lidar com tal condição na medida em que ela é ela própria incondicionada. Mas ela é apenas a condição formal, qual seja, a unidade lógica de todo pensamento em que faço abstração dos

objetos; e, ainda assim, é representada como um objeto que eu penso, qual seja, eu mesmo e a unidade incondicionada deste.

Se alguém, em geral, me colocasse a questão “qual a constituição de uma coisa que pensa?”, eu não saberia minimamente o que responder *a priori*, posto que a resposta deve ser sintética (pois uma resposta analítica talvez esclareça bem o pensamento, mas não fornece qualquer conhecimento adicional daquilo em que se baseia a possibilidade desse pensamento). Para qualquer solução sintética, no entanto, exige-se uma intuição que, num problema tão geral, foi inteiramente abandonada. Ninguém pode tampouco responder, em toda a sua generalidade, à questão “que tipo de coisa teria de ser uma coisa que se move?” Pois não é dada, nesse caso, a extensão impenetrável (matéria). Agora, se de fato não tenho, em geral, uma resposta para aquela questão, parece-me, no entanto, que em casos particulares eu poderia dá-la na proposição que exprime a autoconsciência: “eu penso”. Pois este eu é o primeiro sujeito, i. e., substância, é simples etc. Mas estas teriam de ser, então, meras proposições de experiência que, entretanto, sem uma regra universal que enunciasse, em geral e *a priori*, as condições de possibilidade para pensar, não poderiam conter semelhantes predicados (que não são empíricos). Torna-se duvidoso, com isso, o meu discernimento inicial, aparentemente tão certo, quanto a poder julgar sobre a natureza de um ser pensante a partir de meros conceitos - muito embora eu ainda não tenha descoberto o seu erro.

Uma posterior investigação, contudo, que busque a origem desses atributos que em geral me atribuo como ser pensante, poderá descobrir esse erro. Eles não são mais do que categorias puras pelas quais não penso jamais um determinado objeto, mas apenas a unidade das representações para determinar um objeto delas. Sem uma intuição por fundamento, a categoria não pode, por si só, proporcionar-me o conceito de um objeto; pois somente através da intuição pode ser dado o objeto que depois será pensado em conformidade com ela. Para que eu explique uma coisa como uma substância no fenômeno, têm de me ser dados antes os predicados de sua intuição, nos quais eu diferencio o permanente do modificável e o substrato (a coisa mesma) daquilo que apenas lhe é inerente. Se denomino simples a uma coisa no fenômeno, entendo por isso que, embora a sua intuição seja uma parte do fenômeno, ela própria não pode ser dividida etc. Se, no entanto, algo é conhecido como simples apenas no conceito, e não no fenômeno, então eu não tenho com isso nenhum conhecimento do objeto, mas apenas do meu conceito, o qual eu formo, em geral, sobre algo que não é passível de uma intuição. Apenas digo que penso algo inteiramente simples, pois nada sei dizer, de fato, além de que é algo.

Agora, a mera apercepção (eu) é uma substância no conceito, é simples no conceito etc., e todas aquelas proposições psicológicas têm aí indiscutível legitimidade. Com isso, no entanto, não é de modo algum conhecido aquilo que se gostaria de saber sobre a alma; pois esses predicados não valem para a intuição e,

portanto, não podem ter qualquer consequência aplicável aos objetos da experiência, sendo, pois, inteiramente vazios. Pois aquele conceito de substância não me ensina que a alma perdure por si mesma ou que seja uma parte das intuições externas que não pode ser ela própria dividida nem, portanto, surgir ou desaparecer por modificações da natureza: simples propriedades que poderiam tornar a alma cognoscível na interconexão da experiência e dar-me esperanças com relação a sua origem e a seu estado futuro. Se através de meras categorias, no entanto, digo que a alma é uma substância simples, então é claro que, se o nu conceito inteligível de substância não afirma senão que uma coisa deve ser representada como sujeito em si, sem ser ela própria predicado de outra, não se segue nada daí sobre a permanência, nem se pode, evidentemente, acrescentar o atributo da simplicidade a essa permanência; e com isso, portanto, não se aprende nada acerca do possa ocorrer à alma com as transformações do mundo. Se alguém pudesse dizer-nos que ela é uma parte simples da matéria, então nós deduziríamos desta, a partir do que a experiência nos ensina sobre ela, a permanência e, juntamente com a natureza simples, a sua indestrutibilidade. Sobre isso, porém, conceito de eu no princípio psicológico (“eu penso”) não nos diz uma palavra sequer.

Que o ser que pensa em nós, contudo, suponha conhecer a si mesmo por meio das categorias puras, em particular aquelas que exprimem a unidade absoluta sob cada título, é algo que se deve ao seguinte. A apercepção é ela própria o fundamento da possibilidade das categorias, que, por seu turno, não representam outra coisa senão a síntese do diverso da intuição, na medida em que ele tem unidade na apercepção. A autoconsciência em geral, portanto, é a representação daquilo que é a condição de toda unidade e, ainda assim, é ele próprio incondicionado. Do eu pensante (alma), portanto, que se pensa como substância, como simples, como numericamente idêntico em todo tempo e como correlato de toda existência da qual têm de ser deduzidas todas as demais existências, pode-se dizer que ele conhece não tanto a si mesmo através das categorias, mas as categorias - e com elas todos os objetos na unidade absoluta da percepção - através de si mesmo. Agora, é bastante evidente que não posso conhecer como objeto aquilo que tenho de pressupor para em geral conhecer um objeto, e que o eu determinante (o pensamento) é distinto do eu determinável (o sujeito pensante) assim como o conhecimento é distinto do objeto. Ainda assim, nada é mais natural e tentador do que a ilusão de tomar a unidade na síntese dos pensamentos por uma unidade percebida no sujeito desses pensamentos. Poder-se-ia denominá-la a sub-repção da consciência hipostasiada (apperceptionis substantiatae).

Caso se queira dar um título lógico ao paralogismo nos silogismos dialéticos da *doutrina* racional da alma, na medida em que ele, apesar de tudo, tem premissas corretas, então se pode considerá-lo um sophisma figurae dictionis, no qual a premissa maior faz um uso meramente transcendental da categoria, em relação às

suas condições, mas a premissa menor e a conclusão fazem um uso empírico da mesma categoria no que diz respeito à alma, que foi subsumida sob essas condições. Assim, por exemplo, o conceito de substância é um conceito puramente intelectual no paralogismo da simplicidade e, sem as condições da intuição sensível, tem um uso meramente transcendental, i. e., não tem um uso empírico. Na premissa menor, porém, esse mesmo conceito é aplicado ao objeto de toda experiência interna sem que a condição de sua aplicação *in* concreto, i. e., a sua permanência, seja previamente estabelecida, com o que se faz dele um uso empírico, que é aqui inadequado.

Para mostrar, por fim, a concatenação sistemática de todas essas afirmações dialéticas em uma *doutrina* sofística da alma, em uma concatenação da razão pura, portanto a sua completude, deve-se observar que a apercepção se realiza através de todas as classes de categorias, mas somente em relação àqueles conceitos do entendimento que servem aos demais como fundamento da unidade em uma percepção possível, a saber, os de subsistência, realidade, unidade (não pluralidade) e existência; só que a razão os representa aqui como condições de possibilidade de um ser pensante que é ele próprio incondicionado. A alma conhece em si mesma, portanto, [129]

1) A unidade incondicionada da *relação*, i. e., ela própria, não como inerente, mas como *subsistente.*

2) A unidade incondicionada da *qualidade*, i. e., não como todo real, mas *simples*[72].

3) A unidade incondicionada na *pluralidade* no tempo, i. e., não em tempos diferentes numericamente diferentes, mas como *um* e o *mesmo* sujeito.

4) A unidade incondicionada da *existência* no espaço, i. e., não como a consciência de muitas coisas fora de si, mas *apenas da existência de si mesma* e das outras coisas apenas como suas representações.

A razão é a faculdade dos princípios. As afirmações da psicologia pura não contêm predicados empíricos da alma, mas sim aqueles que, se existem, devem

determinar o objeto em si mesmo independentemente da experiência, portanto através da mera razão. A rigor, portanto, eles teriam de fundar-se em princípios e conceitos universais da natureza pensante em geral. Em lugar disso verifica-se que uma única representação, “eu penso”, governa a todos e, justamente por exprimir (indeterminadamente) a fórmula pura de toda a minha experiência, apresenta-se como uma proposição universal que vale para todos os seres pensantes; proposição esta que, sendo singular em todos os sentidos, traz consigo a aparência de uma unidade absoluta do pensamento em geral e, assim, estende-se para muito além do que a experiência possível poderia alcançar.

SEGUNDO LIVRO DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL Segundo capítulo: A antinomia da razão pura

Na introdução a esta parte de nosso trabalho, mostramos que toda ilusão transcendental da razão pura se baseia em inferências dialéticas cujo esquema é fornecido pela lógica nos três modos formais dos silogismos em geral, do mesmo modo como as categorias encontram seu esquema lógico nas quatro funções de todos os juízos. O primeiro tipo dessas inferências sofísticas dizia respeito à unidade incondicionada das condições subjetivas de todas as representações em geral (do sujeito ou da alma) em correspondência com os silogismos categóricos, cuja premissa maior exprime, como princípio, a referência de um predicado a um sujeito. Segundo a analogia com os silogismos hipotéticos, portanto, o segundo tipo de argumento dialético fará da unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno o seu conteúdo, do mesmo modo como o terceiro tipo, que será apresentado no capítulo seguinte, tem por tema a unidade incondicionada das condições objetivas da possibilidade dos objetos em geral.

É digno de nota, no entanto, que o paralogismo transcendental tenha produzido uma ilusão meramente unilateral em relação à ideia do sujeito de nosso pensamento, ao passo que, para a afirmação do contrário, não se verifica a mínima ilusão a partir dos conceitos da razão. A vantagem fica inteiramente do lado do pneumatismo, por mais que este não possa negar o defeito hereditário que, apesar de todas as aparências favoráveis, leva-o a perder-se em pura névoa na prova de fogo da crítica.

Ocorre algo muito diverso quando aplicamos a razão à síntese objetiva dos fenômenos, na qual, embora acreditando ter grandes chances de tornar válido o seu princípio da unidade incondicionada, ela logo se enreda em tantas contradições que é forçada a desistir de sua pretensão no que diz respeito à cosmologia.

Aqui se mostra, com efeito, um novo fenômeno (Phänomen) da razão humana, a saber: uma antitética inteiramente natural para a qual não é preciso ponderar muito ou estabelecer laços artificiais, mas na qual a razão se enreda por si mesma e de maneira inevitável e, com isso, apesar de guardar-se contra o torpor de uma convicção imaginária, produzida por uma ilusão meramente unilateral, é levada à tentação de ou abandonar-se a uma desesperança cética, ou assumir uma obstinação dogmática, e enfiar certas afirmações na cabeça, sem dar ouvidos ou reconhecer legitimidade ao fundamento das afirmações contrárias. Ambas as coisas são a morte de uma filosofia saudável, por mais que aquela pudesse, de fato, ser denominada a eutanásia da razão pura.

Antes de mostrar as cenas de discórdia e destruição ocasionadas por esse conflito das leis (antinomia) da razão pura, forneceremos certas explicações que podem esclarecer e justificar os métodos que empregamos no tratamento de nosso objeto. A todas as ideias transcendentais, na medida em que dizem respeito à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos, eu denomino conceitos cosmológicos - em parte, justamente, devido a essa totalidade condicionada em que se baseia também o conceito do todo do mundo, que é apenas uma ideia, em parte porque elas se aplicam apenas à síntese dos fenômenos, portanto à síntese empírica, ao passo que a totalidade absoluta na síntese das condições de todas as coisas possíveis em geral ocasionará um ideal da razão pura que se distingue inteiramente do conceito cosmológico, ainda que esteja em relação com este. Do mesmo modo, pois, como os paralogismos da razão pura estabeleciam o fundamento para uma psicologia dialética, a antinomia da razão pura trará à luz os princípios transcendentais de uma cosmologia supostamente pura (racional) não para considerá-los válidos e aderir a eles, mas sim para, tal como já o indica a denominação de um conflito da razão, expô-los em sua aparência, deslumbrante, mas falsa, como uma ideia que não pode ser compatibilizada com os fenômenos. - -

Primeira seção: Sistema das ideias cosmológicas

Para poder, então, enumerar essas ideias segundo um princípio, com precisão sistemática, temos de observar primeiramente que é apenas do entendimento que podem surgir conceitos puros e transcendentais, e que a razão realmente não pode criar conceitos, mas apenas libertar o conceito do entendimento das limitações inevitáveis de uma experiência possível e, assim, buscar estendê-lo para além dos limites do empírico, ainda que em conexão com ele. Isto acontece quando, pelo lado das condições (sob as quais o entendimento submete todos os fenômenos à unidade transcendental), ela oferece totalidade absoluta a um dado condicionado e, assim, transforma as categorias em ideias transcendentais para, continuando a síntese empírica até o incondicionado (que não se encontra jamais na experiência, mas apenas na ideia), dar a ela completude absoluta. A razão exige isso a partir do

princípio: se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível. Primeiramente, portanto, as ideias transcendentais não serão mais, a rigor, do que categorias estendidas até o incondicionado, e poderão ser reunidas em uma tábua organizada segundo os títulos das últimas. Em segundo lugar, contudo, nem todas as categorias servirão para isso, mas apenas aquelas em que a síntese constitui uma série, mais especificamente das condições para um condicionado subordinadas entre si (não coordenadas). A totalidade absoluta é oferecida pela razão apenas na medida em que diz respeito à série ascendente das condições para um dado condicionado, e não, portanto, quando se trata da linha descendente das consequências ou do agregado das condições coordenadas para essas consequências. Pois as condições já são pressupostas em relação ao condicionado dado, e têm de ser consideradas como dadas juntamente com ele; ao passo que, como as consequências não tornam possíveis as suas condições, mas antes as pressupõem, pode-se deixar de lado, na progressão em direção às consequências (ou descendo da condição dada para o condicionado), se a série cessa ou não; e a questão relativa à sua totalidade não é, em geral, uma pressuposição da razão.

Assim, também se pensa necessariamente como dado (ainda que não determinado através de nós) um tempo inteiramente transcorrido até o instante dado. No que diz respeito ao tempo futuro, no entanto, que não é condição para chegar ao presente, é inteiramente indiferente, para compreender este último, o modo como tomamos o tempo futuro: se como um tempo que cessa em algum ponto ou como um que continua ao infinito. Seja a série m, n, o, em que n é dado como condicionado em relação a m, mas também como condição de o; e que segue adiante, do condicionado n para m (/, k, i etc.), como também para trás, da condição n para o condicionado o (p, q, r etc.): eu tenho de pressupor a primeira série para considerar n como dado, e n só é possível, segundo a razão (segundo a totalidade das condições), através dessa série; mas a sua possibilidade não se baseia na série seguinte o, p, q, r, que, portanto, não pode ser também considerada como dada, mas apenas como dabilis.

Denominarei regressiva à síntese de uma série pelo lado das condições, i. e., daquela que é a mais próxima a um dado fenômeno até a condição mais remota; e denominarei progressiva, por seu turno, à síntese que, pelo lado do condicionado, progride da consequência mais próxima até a mais remota. A primeira segue *in* antecedentia, a segunda *in* consequentia. As ideias cosmológicas, portanto, ocupam-se da totalidade da síntese regressiva e seguem *in* antecedentia, não *in* consequentia. Quando se verifica esta última, trata-se de um problema arbitrário e não necessário da razão pura, pois, embora necessitemos dos fundamentos para uma completa

inteligibilidade daquilo que é dado no fenômeno, não necessitamos das consequências.

Para, pois, organizar a tábua das ideias a partir da tábua das categorias, tomemos primeiramente os dois quanta originários de todas as nossas intuições, o espaço e o tempo. O tempo é em si mesmo uma série (e a condição formal de todas as séries) e, portanto, nele devem ser diferenciados *a priori*, em relação a um dado presente, os antecendentia como condições (o passado) e os consequentibus (o futuro). Por conseguinte, a ideia transcendental da totalidade absoluta da série das condições para um dado condicionado só vale para todo tempo passado. Segundo a ideia da razão, todo o tempo transcorrido, como condição do instante dado, é pensado necessariamente como dado. No que diz respeito ao espaço, porém, não há nele, em si mesmo, qualquer diferença entre o progresso e o regresso, já que ele não constitui uma série, mas, na medida em que suas partes são todas simultâneas, um agregado. Eu só podia pensar o ponto, presente do tempo, em relação ao tempo passado, como condicionado, e jamais como sua condição, pois esse instante apenas surge primeiramente através do tempo transcorrido (ou antes através do transcorrer do tempo passado). Como, no entanto, as partes do espaço não são subordinadas umas às outras, mas coordenadas entre si, uma parte não é condição de possibilidade da outra e ele, ao contrário do tempo, não constitui em si mesmo uma série. A síntese de suas diversas partes, contudo, pela qual o apreendemos, é sucessiva e, portanto, ocorre no tempo e contém uma série. E como nessa série dos espaços agregados (p. ex. dos pés em uma vara), a partir de um espaço dado, os demais, introduzidos pelo pensamento, são sempre a condição dos limites do anterior, a medida de um espaço deve ser considerada como a síntese de uma série das condições para um dado condicionado; só que o lado das condições não é, em si mesmo, distinto do lado em que reside o condicionado e, portanto, o regressus e o progressus parecem ser idênticos no espaço. Como, apesar disso, uma parte do espaço não é dada por meio da outra, mas limitada por ela, então temos de considerar todo espaço limitado também como um espaço condicionado, que pressupõe um outro espaço como sua condição, e assim por diante. Em relação à limitação, portanto, a progressão no espaço é também um regresso, e a ideia transcendental da totalidade absoluta da síntese na série das condições vale também para o espaço; e eu posso perguntar tanto pela totalidade absoluta dos fenômenos no espaço como no tempo transcorrido. Se também é possível dar uma resposta a tais questões é algo que será determinado futuramente.

Em segundo lugar, a realidade no espaço, i. e., a matéria, é um condicionado cujas condições internas são suas partes, e as partes das partes são as condições mais remotas, de modo que se verifica aqui uma síntese regressiva cuja totalidade absoluta é exigida pela razão e só pode existir como uma divisão completa, na qual a realidade da matéria desaparece no nada ou, então, naquilo que já não é matéria, a

saber, o simples. Também aqui, por conseguinte, há uma série de condições e uma progressão até o incondicionado.

Em terceiro lugar, no que diz respeito às categorias da relação real sob os fenômenos, a categoria de substância, com seus acidentes, não é apropriada para uma ideia transcendental; i. e., a razão não tem qualquer fundamento para proceder regressivamente em relação a ela. Pois os acidentes (na medida em que são inerentes a uma única substância) são coordenados entre si e não constituem uma série. Em relação à substância, contudo, eles não lhe são subordinados, mas sim o próprio modo de existir da substância. O que poderia parecer aqui uma ideia da razão transcendental é o conceito de substancial. Como ele não significa outra coisa, no entanto, senão o conceito de objeto em geral, que subsiste na medida em que só se pense nele o sujeito transcendental sem quaisquer predicados, e aqui se trata apenas do incondicionado na série dos fenômenos, fica claro que o substancial não poderia constituir um membro dela. Exatamente o mesmo vale para as substâncias em comunidade, que são meros agregados e não têm nenhum expoente de uma série, já que não são subordinados uns aos outros como condições de sua possibilidade, tal como se podia perfeitamente dizer dos espaços, cujos limites nunca são determinados em si, mas por meio de um outro espaço. Só resta então a categoria de causalidade, que oferece uma série das causas para um dado efeito na qual se pode ascender do último, como condicionado, para as primeiras como condições e, assim, responder à questão da razão.

Em quarto lugar, os conceitos de possível, real e necessário não conduzem a uma série a não ser na medida em que o contingente na existência tenha de ser sempre considerado como condicionado e remeta, segundo a regra do entendimento, para uma condição sob a qual é necessário remeter ela própria a uma condição mais elevada, até que a razão encontre, na totalidade dessa série, a necessidade incondicionada.

Não há mais do que quatro ideias cosmológicas, portanto, de acordo com os quatro títulos das categorias, caso se levem em conta aquelas que trazem consigo, necessariamente, uma série na síntese do diverso.

1) A completude absoluta da *composição* do todo dado de todos os fenômenos.

2) A completude absoluta da *divisão* de um dado todo no fenômeno.

3) A completude absoluta do *surgimento* de um fenômeno em geral.

4) A completude absoluta da *dependência da existência* do modificável no fenômeno.

Deve-se observar primeiramente que a ideia da totalidade absoluta não envolve outra coisa senão a exposição dos fenômenos, e não, portanto, o conceito inteligível puro de um todo das coisas em geral. Aqui, portanto, consideram-se os fenômenos

como dados, e a razão exige a completude absoluta das condições de sua possibilidade na medida em que estas constituem uma série, portanto, uma síntese absolutamente (i. e., em todos os sentidos) completa através da qual o fenômeno pode ser exposto segundo regras do entendimento.

Em segundo lugar, é apenas o incondicionado que, de fato, a razão busca, nessa síntese serial e regressivamente estendida, como uma espécie de completude na série das premissas que, conjuntamente, não pressupõem nenhuma outra. Agora, esse incondicionado está sempre contido na totalidade absoluta da série quando esta é representada na imaginação. Mas esta síntese absolutamente completa também é, por seu turno, apenas uma ideia; pois não se pode, pelo menos de antemão, saber se ela também seria possível nos fenômenos. Caso se represente tudo através dos meros conceitos puros do entendimento, sem condições da intuição sensível, pode-se dizer diretamente que para um dado condicionado também é dada a inteira série de condições subordinadas umas às outras; pois aquele só é dado através destas. Nos fenômenos, contudo, encontra-se uma limitação particular do modo como as condições são dadas, a saber, através da síntese sucessiva do diverso da intuição que deve ser completa no regresso. Se, agora, esta síntese é possível na sensibilidade, isto é ainda um problema. Mas a ideia dessa completude reside na razão independentemente da possibilidade ou impossibilidade de conectar a ela, adequadamente, conceitos empíricos. Como, portanto, o incondicionado está necessariamente contido na totalidade absoluta da síntese regressiva do diverso no fenômeno (sob a condução das categorias, que a representam como uma série das condições para um dado condicionado), mesmo que se deixe indeterminado se e como essa totalidade poderia ser produzida, a razão toma aqui um caminho, pois, em que abandona a ideia da totalidade, ainda que realmente tenha por propósito último o incondicionado, seja da série inteira, seja de uma parte dela.

Esse incondicionado pode ser concebido, pois, ou como consistindo apenas na inteira série em que todos os membros, sem exceção, são condicionados, de modo que apenas o seu todo seria absolutamente incondicionado (e o regresso se chamaria então infinito), ou como sendo apenas uma parte da série, à qual os demais membros seriam subordinados, mas que não estaria ela própria sob nenhuma outra condição[130]. No primeiro caso a série não tem limites a parte priori (não tem começo), i. e., é infinita, e, embora seja inteiramente dada, o regresso nunca é nela completo e só pode ser denominado infinito potentialiter. No segundo caso há um primeiro da série, que se denomina: começo do mundo, em relação ao tempo transcorrido; limite do mundo, em relação ao espaço; o simples, em relação às partes de um todo dado em seus limites; absoluta autoatividade (liberdade), em relação às causas; necessidade absoluta da natureza, em relação à existência das coisas modificáveis.

Nós temos duas expressões, mundo e natureza, que por vezes se confundem. A primeira significa o todo matemático dos fenômenos e a totalidade de sua síntese

tanto no grande como no pequeno, i. e., tanto na sua progressão por meio da composição como por meio da divisão. Exatamente o mesmo mundo, porém, é denominado natureza[131] quando se o considera como um todo dinâmico e se tem em vista não a agregação no espaço ou no tempo, para produzi-lo como uma grandeza, mas a unidade na existência dos fenômenos. Denomina-se causa, pois, à condição daquilo que acontece, e liberdade à causalidade incondicionada das causas no fenômeno, ao passo que a condicionada se denomina, em sentido estrito, causa da natureza. O condicionado na existência em geral se denomina contingente, e o incondicionado, necessário. A necessidade incondicionada dos fenômenos pode denominar-se necessidade da natureza.

Denominei cosmológicas às ideias com que ora nos ocupamos: em parte porque por mundo se entende o conjunto completo de todos os fenômenos, e nossas ideias também se direcionam para aquilo que é incondicionado entre os fenômenos, em parte porque a palavra "mundo", em sentido transcendental, significa a totalidade absoluta do conjunto completo das coisas existentes, e nós dirigimos toda a nossa atenção apenas para a completude da síntese (ainda que, de fato, apenas no regresso às condições). Tendo em vista que, além disso, essas ideias são todas transcendentes e, embora não ultrapassem o objeto, i. e., os fenômenos, no que diz respeito ao seu tipo, e só tenham que ver com o mundo dos sentidos (não com noumenis), levam a síntese até um grau que ultrapassa toda experiência possível, então elas podem ser denominadas, a meu ver de modo inteiramente apropriado, conceitos cosmológicos. No que diz respeito à diferença entre o incondicionado matemático e o dinâmico, quanto a qual é visado pelo regresso, eu denominaria aos dois primeiros, em sentido estrito, conceitos cosmológicos (do mundo no grande e no pequeno), e aos dois últimos, conceitos transcendentes da natureza. Esta distinção não é de particular relevância por enquanto, mas se tornará mais importante na sequência.

Segunda seção: Antitética da razão pura

Se todo conjunto de *doutrina*s dogmáticas é uma tética, eu entendo por antitética não as afirmações dogmáticas do contrário, mas o conflito dos conhecimentos aparentemente dogmáticos (thes*in* cum antithesi), sem que se atribua a um deles uma prerrogativa preferencial de aprovação. A antitética, portanto, não se ocupa com afirmações unilaterais, mas apenas considera os conhecimentos universais da razão no que diz respeito ao conflito deles entre si e às suas causas. A antitética transcendental é uma investigação sobre a antinomia da razão pura, suas causas e seus resultados. Quando não aplicamos nossa razão somente aos objetos da experiência, para o uso dos princípios do entendimento, mas ousamos estendê-la para além dos limites desta última, surgem teoremas sofísticos que na experiência não podem esperar confirmação nem temer refutação, e dentre os quais nenhum é

em si mesmo isento de contradição, mas encontra as condições de sua necessidade na natureza da razão, muito embora o seu contrário, infelizmente, tenha de seu lado fundamentos igualmente válidos e necessários para suas afirmações.

São as seguintes, portanto, as questões que se apresentam naturalmente em tal dialética da razão pura: 1) Em quais proposições a razão pura é, de fato, irresistivelmente submetida a uma antinomia? 2) Em que causas se baseia essa antinomia? 3) Se e de que modo, no entanto, permanece aberto à razão, em meio a essa contradição, um caminho para a certeza?

Um teorema dialético da razão pura, portanto, tem de possuir esse diferencial, em relação a todas as proposições sofísticas, de dizer respeito não a uma questão arbitrária, levantada para certos propósitos pessoais, mas sim a uma tal com que toda razão humana tem de deparar ao longo de seu progresso; e, em segundo lugar, de trazer consigo, juntamente com seu contrário, não uma ilusão meramente artificial, que desaparecesse tão logo se a compreendesse, mas sim uma ilusão natural e inevitável que confunde mesmo quando já não se é seduzido por ela, ainda que não engane; que pode, pois, ser tornada inofensiva, ainda que não possa ser extirpada.

Tal *doutrina* dialética não se referirá à unidade do entendimento em conceitos da experiência, mas sim à unidade da razão em meras ideias, cujas condições - na medida em que ela deve, como síntese segundo regras, ser congruente primeiro com o entendimento e, ao mesmo tempo, como unidade absoluta dessa síntese, com a razão - serão grandes demais para o entendimento (se tal unidade for adequada à unidade da razão) ou pequenas demais para a razão (se forem adequadas ao entendimento); donde, então, tem de surgir um conflito que, por onde quer que se comece, não pode ser evitado.

Essas afirmações sofísticas instauram, assim, um campo de batalha dialético onde a parte que tem permissão para atacar detém o controle das ações, ao passo que aquela que é forçada a proceder apenas defensivamente acaba decerto por sucumbir. Também os vigorosos cavaleiros, portanto, quer defendam a causa boa ou a má, trarão os louros da vitória, por certo, caso se preocupem apenas em ter a prerrogativa de fazer o último ataque, e não sejam obrigados a suportar um novo golpe do oponente. Pode-se imaginar com facilidade que essa arena foi pisada com frequência desde tempos imemoriais, e que ambos os lados lograram muitas vitórias, mas também que a última vitória só foi decisiva porque sempre se cuidou que o defensor da boa causa fosse o único a ocupar o campo, proibindo-se que o seu oponente pudesse continuar a segurar em armas. Como juízes imparciais do combate, temos de deixar inteiramente de lado se é pela causa boa ou pela má que os combatentes estão lutando, e deixar que eles primeiro resolvam a questão entre

si. Depois de mais cansar-se do que ferir-se um ao outro, eles talvez percebam por si mesmos a nulidade de suas ações bélicas e se despeçam como bons amigos.

Esse método de observar um conflito de afirmações, ou antes abandoná-lo a si mesmo, não para finalmente decidir pela vantagem de uma ou outra parte, mas para investigar se o seu objeto não é talvez uma mera fantasia, à qual todos se agarram em vão e com a qual, mesmo sem enfrentar qualquer resistência, nada se pode ganhar; esse procedimento, digo eu, pode ser denominado método cético. Ele é inteiramente distinto do ceticismo, que é o princípio de uma ignorância artificial e científica que mina as fundações de todo conhecimento para não deixar, em parte alguma, qualquer confiança ou segurança no mesmo. Pois, buscando descobrir o ponto de mal entendido em tal conflito, que é bem-intencionado de ambos os lados e conduzido com inteligência, o método cético visa a certeza para, como costumam fazer os sábios legisladores, extrair do embaraço dos juízes frente aos litígios um aprendizado, para si mesmo, sobre aquilo que é lacunar e imprecisamente determinado em suas leis. A antinomia que se revela na aplicação das leis é, em nossa limitada sabedoria, a melhor tentativa de provar a nomotética e, assim, chamar a atenção da razão, que na especulação abstrata não se apercebe com facilidade de seus passos errados, para os momentos na determinação de seus princípios.

Esse método cético, contudo, só é verdadeiramente apropriado à *filosofia transcendental* e pode, em todo caso, ser dispensado em todos os outros campos da investigação, mas não neste. Na matemática o seu emprego seria absurdo, pois as afirmações falsas não podem nela ocultar-se ou tornar-se invisíveis, pois as provas sempre têm de ser conduzidas sob o fio condutor da intuição pura e, de fato, através de uma síntese sempre evidente. Na filosofia experimental, uma dúvida suspensiva pode ser bem útil, mas não é possível nenhum mal-entendido que não possa ser facilmente suprimido, e os últimos meios para decidir a contenda têm de estar por fim na experiência, quer sejam encontrados mais cedo ou mais tarde. A moral também pode, ao menos em experiências possíveis, fornecer os seus princípios *in* concreto, juntamente com as consequências práticas, e evitar assim o mal-entendido da abstração. As afirmações transcendentais, pelo contrário, arrogam-se um discernimento que se estende para muito além do campo de todas as experiências possíveis, não podendo a sua síntese abstrata ser dada em alguma intuição *a priori*, nem ser de tal modo constituída que o mal-entendido pudesse ser descoberto através de alguma experiência. A razão transcendental não admite outra pedra de toque, portanto, senão a tentativa de unificar as suas afirmações entre si, e isso, por seu turno, exige antes uma competição livre e desimpedida entre elas, que é o que agora começaremos[132].

Primeiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura

Tese

O mundo tem um começo no tempo e está encerrado em limites também no que diz respeito ao espaço.

Antítese

O mundo não tem começo nem limites no espaço, mas é infinito tanto em relação ao tempo como em relação ao espaço.

Prova

Pois, caso se suponha que o mundo não tem um começo no tempo, então uma eternidade terá transcorrido até cada ponto do tempo e, portanto, ter-se-á escoado uma série infinita de estados sucessivos das coisas no mundo. A eternidade de uma série, contudo, baseia-se justamente em que ela não pode jamais ser completada por meio de uma síntese sucessiva. É impossível, portanto, uma série infinita e transcorrida do mundo, e o começo do mundo é, pois, uma condição necessária de sua existência; que é o que se tinha primeiramente de provar.

Com relação ao segundo ponto, suponha-se o contrário e, então, o mundo será um todo infinito dado de coisas simultaneamente existentes. Agora, nós só podemos conceber a grandeza de um quanti, que é dado a cada intuição somente no interior de certos limites*, através da síntese das suas partes; e a sua totalidade nós só podemos conceber através da síntese completa, ou da adição repetida da unidade a si mesma**. Para, pois, poder pensar como um todo o mundo que preenche todo espaço, a síntese sucessiva das partes de um mundo infinito teria de ser considerada como completa, i. e., um tempo infinito teria de ser considerado como transcorrido na enumeração de todas as coisas coexistentes; o que é impossível. Assim, um agregado infinito de coisas reais não pode ser considerado como um todo dado nem, portanto, como simultaneamente dado. No que diz respeito à extensão no espaço, por conseguinte, um mundo não é infinito, mas encerrado em seus limites; que era o segundo ponto a provar.

Prova

Pois suponha-se que o mundo tem um começo. Como o começo é uma existência precedida por um tempo em que a coisa não existia, é preciso que tenha havido um tempo em que o mundo não existia, i. e., um tempo vazio.

Em um tempo vazio, contudo, não é possível o surgimento de uma coisa: pois nenhuma parte de tal tempo tem em si, antes de alguma outra, uma condição

distintiva de existência em vez de uma de inexistência (quer se suponha que ela surge por si mesma ou por meio de outra causa). Assim, muitas séries de coisas podem, de fato, começar no mundo, mas O próprio mundo não pode ter um começo e, portanto, é infinito em relação ao tempo passado.

Com relação ao segundo ponto, suponha-se primeiramente o contrário, a saber, que o mundo é finito e limitado no que diz respeito ao espaço: ele se encontra então em um espaço vazio que não é limitado.

Haveria, portanto, não apenas uma relação das coisas no espaço, mas também das coisas com o espaço. Como, no entanto, o mundo é um todo absoluto fora do qual não se encontra nenhum objeto da intuição e, portanto, nenhum correlato do mundo com o qual ele pudesse estar em relação, a relação do mundo com o espaço vazio teria de ser uma relação do mundo com nenhum objeto. Semelhante relação, contudo, e com ela a limitação do mundo através do espaço vazio, não é nada; no que diz respeito ao espaço, portanto, o mundo não é de modo algum limitado, i. e., ele é infinito no que diz respeito à extensão*.'

Observação à primeira antinomia

À tese

Nesses argumentos contrapostos uns aos outros eu não procurei fantasias para, digamos (como se costuma dizer), aduzir uma prova de advogado, que tira proveito da imprevidência do oponente e se compraz em deixar valer a interpretação equivocada que este último faz da lei, para sobre a sua refutação edificar suas próprias pretensões ilegítimas. Cada uma dessas provas foi extraída da natureza da questão, e foi deixada de lado a vantagem que poderiam dar-nos as inferências errôneas dos dogmáticos de ambas as partes. Eu também poderia ter provado a tese, com certa plausibilidade, se antecipasse, segundo o hábito dos dogmáticos, um conceito errôneo da infinitude de uma dada grandeza. Uma grandeza é infinita quando não é possível nenhuma maior que ela (i. e., maior que a variedade, nela contida, de uma dada unidade). Mas nenhuma variedade é a maior, pois sempre se poderiam acrescentar a ela uma ou mais unidades. Logo, uma grandeza infinita dada, portanto também um mundo infinito (seja quanto à série transcorrida, seja quanto à extensão), são impossíveis: ele é, portanto, limitado de ambos os lados. Eu poderia, pois, ter assim conduzido a minha prova; mas esse conceito não concorda com aquilo que se entende por um todo infinito. Nele não se representa o quão grande ele é; o seu conceito também não é, portanto, o conceito de um máximo, mas só é pensada nele a sua relação a uma unidade fortuitamente assumida, em relação à qual ele é maior que qualquer número. Conforme, pois, seja maior ou menor a unidade assumida, o infinito seria maior ou menor; a infinitude, porém, que consiste apenas na relação a essa unidade dada, permaneceria sempre a mesma ainda que,

evidentemente, a grandeza absoluta do todo não fosse através dela conhecida - o que, de qualquer forma, não é aqui nosso assunto.

O conceito verdadeiro (transcendental) da infinitude é: que, na mensuração de um quantum, a síntese sucessiva da unidade nunca pode ser completada*. Disso se segue, seguramente, que uma eternidade de estados reais sucessivos não pode ter transcorrido até um dado ponto do tempo (o presente); e que, portanto, o mundo tem de possuir um começo.

Com relação à segunda parte da tese, cai realmente por terra a dificuldade concernente a uma série infinita e, não obstante, transcorrida; pois o diverso de um mundo infinito quanto à extensão é dado ao mesmo tempo. Para, contudo, pensar a totalidade de tal variedade, sem poder apelar aos limites que constituem por si mesmos essa totalidade na intuição, nós temos de prestar contas de nosso conceito, que nesse caso não pode ir do todo à quantidade determinada das partes, mas tem de estabelecer a possibilidade de um todo através da síntese sucessiva das partes. Como esta síntese, no entanto, teria de constituir uma série que nunca acaba, não se pode pensar uma totalidade antes dela, nem portanto através dela. Pois o próprio conceito de totalidade é, nesse caso, a representação de uma síntese completa das partes, e esta completude, portanto também o seu conceito, são impossíveis.

À antítese

A prova a favor da infinitude da série dada do mundo e do conjunto completo do mundo se baseia no seguinte: que na suposição contrária o limite do mundo teria de ser constituído por um tempo vazio e, do mesmo modo, por um espaço vazio. Eu não ignoro, é certo, que contra essa consequência foram buscadas escapatórias pretendendo-se que um limite do mundo, no que diz respeito tanto ao tempo como ao espaço, seria perfeitamente possível sem que se precisasse supor um tempo absoluto antes do começo do mundo ou um espaço absoluto estendido para fora do mundo real; o que é impossível. Com a última parte dessa opinião, dos filósofos da escola leibniziana, estou inteiramente satisfeito. O espaço é apenas a forma da intuição externa, e não um objeto real que pudesse ser intuído externamente; ele não é um correlato dos fenômenos, mas a forma dos próprios fenômenos. O espaço não pode, portanto, apresentar-se absolutamente (por si só) como algo determinante na existência das coisas, já que não é por certo um objeto, mas apenas a forma de objetos possíveis. Como fenômenos, portanto, as coisas determinam certamente o espaço, i. e., fazem com que, dentre todos os predicados possíveis do mesmo (grandeza e relação), este ou aquele pertençam à realidade; inversamente, porém, o espaço não pode, como algo subsistente por si mesmo, determinar a realidade das coisas em relação à grandeza ou à figura, pois em si mesmo não é algo real. Um espaço pode, pois (seja pleno ou vazio)*, ser limitado pelos fenômenos, mas os

fenômenos não podem ser limitados por um espaço vazio fora deles. Exatamente o mesmo vale também para o tempo. Concedido então tudo isso, é ainda assim inquestionável que essas duas não coisas, o espaço vazio e o tempo vazio antes do mundo, tenham de ser integralmente admitidos caso se suponha um limite do mundo, seja no que diz respeito ao tempo, seja ao espaço.

Pois, no que diz respeito à saída pela qual se busca escapar à consequência segundo a qual nós dizemos que, se o mundo tem limites (no tempo e no espaço), o vazio infinito teria de determinar a existência das coisas reais no que diz respeito à sua grandeza, trata-se de uma saída que, no fundo, consiste em: em lugar do mundo sensível, conceber um mundo inteligível (sabe-se lá de que tipo); em lugar do primeiro começo (uma existência antecedida por um tempo do não ser), pensar em geral uma existência que não pressupõe nenhuma outra condição no mundo; em lugar do limite da extensão, pensar fronteiras do todo do mundo; e, assim, escapar do tempo e do espaço. Aqui se trata apenas, todavia, do mundus phaenomenon e de sua grandeza, em relação à qual não se pode fazer abstração das referidas condições da sensibilidade, de modo algum, sem suprimir a essência daquele. Se é limitado, o mundo sensível repousa necessariamente no vazio infinito. Caso se queira abandonar a este e, portanto, ao espaço em geral como condição *a priori* da possibilidade dos fenômenos, então todo o mundo sensível desaparece. O mundus intelligibilis não é outra coisa senão o conceito universal de um mundo em geral, no qual se faz abstração de todas as condições de sua intuição, e em relação ao qual, portanto, não é possível nenhuma proposição sintética, seja afirmativa ou negativa.

Segundo conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura

Tese

Cada substância composta no mundo se constitui de partes simples, e em parte alguma não existe nada além do simples ou daquilo que seja a partir dele composto.

Antítese

Nenhuma coisa composta no mundo se constitui de partes simples, e em parte alguma não existe nada nelas que seja simples

Prova

Pois suponham que as substâncias compostas não se constituíssem de partes simples: se toda composição fosse suprimida no pensamento, não sobraria nenhuma parte composta, nem. (se não há partes simples) nenhuma parte mais simples, nem

portanto nada; e, por conseguinte, nenhuma substância teria sido dada. Assim, ou é impossível suprimir toda composição no pensamento, ou tem de sobrar algo, após a sua supressão, que seja subsistente sem qualquer composição, i. e., o simples. No primeiro caso, porém, o composto não se constituiria, por seu turno, de substâncias (pois nestas a composição é tão somente uma relação contingente de substâncias sem a qual estas teriam de consistir em seres permanentes por si B 464 mesmos). Agora, como este caso contraria a pressuposição, resta apenas o segundo: a saber, que todo composto substancial no mundo é constituído de partes simples.

Disso se segue imediatamente que as coisas do mundo seriam todas seres simples, que a composição seria apenas um estado externo das mesmas e que, mesmo que não pudéssemos jamais retirar inteiramente as substâncias elementares desse estado de ligação e isolá-las, a razão teria de pensá-las como o primeiro sujeito de toda composição e, portanto, como um ser simples anterior a esta.

Prova

Suponham que uma coisa composta (como substância) se constitua de partes simples. Como toda relação externa, portanto também toda composição de substâncias, só é possível no espaço, então o espaço tem de ser constituído de tantas partes quanto o composto que o ocupa. Agora, o espaço não é constituído de partes simples, mas sim de espaços. Cada parte do composto, portanto, tem de ocupar um espaço. Mas as partes absolutamente primeiras de todo composto são simples.

Logo, o simples ocupa um espaço. Como, no entanto, todo real que ocupa um espaço abarca em si uma diversidade de elementos que se encontram fora um do outro diverso e, portanto, é composto; e, como um composto real, não é constituído de acidentes (pois estes não podem, sem substância, existir um fora do outro), mas de substâncias, então o simples teria de ser um composto substancial; o que é autocontraditório.

A segunda proposição da antítese, pela qual não existiria nada simples no mundo, deve aqui significar apenas que a b 465 existência do absolutamente simples não pode ser estabelecida a partir da experiência ou da percepção, quer externa como interna, de modo que o absolutamente simples seria uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode ser jamais estabelecida em alguma experiência nem, portanto, na exposição dos fenômenos sem qualquer aplicação ou objeto. Pois, se quiséssemos admitir que pode ser encontrado um objeto da experiência para essa ideia transcendental, teria de ser conhecida como tal a intuição empírica de um objeto, a qual não conteria qualquer diversidade de elementos externos uns aos outros e ligados para constituir uma unidade. Agora, como não se pode inferir da falta de consciência dessa diversidade a sua completa impossibilidade na intuição de um objeto, e esta, no entanto, é inteiramente necessária para a simplicidade absoluta,

segue-se que esta última não pode ser inferida de percepção alguma, qualquer que fosse ela. Como, portanto, nada pode ser dado jamais em alguma experiência possível como um objeto absolutamente simples, e o mundo dos sentidos, todavia, tem de ser considerado como o conjunto completo de todas as experiências possíveis, então nenhum simples é, de modo algum, dado nela.

Essa segunda proposição da antítese vai bem mais longe que a primeira, que só bania o simples da intuição do composto, na medida em que o expulsa de toda a natureza; por isso ela também não pôde ser provada a partir do conceito de um dado objeto da intuição externa (o composto), mas sim a partir da sua relação a uma experiência possível em geral.

Observação à segunda antinomia

À tese

Quando falo de um todo que se constitui necessariamente de partes simples, entendo por isso apenas um todo substancial como o verdadeiro compositum, i. e., a unidade contingente do diverso que, dado separadamente (ao menos no pensamento), é situado em uma relação recíproca e, assim, constitui algo uno. o espaço não deveria ser denominado compositum, mas sim totum, pois as suas partes é que são possíveis apenas no todo, e não o todo através das partes. Ele poderia, de todo modo, ser denominado compositum ideale, mas não reale. Mas isto é apenas uma sutileza. Como o espaço não é um composto de substâncias (nem sequer de acidentes reais), então nada pode restar, nem mesmo um ponto, se eu suprimo toda composição nele; pois isso só seria possível como o limite de um espaço (portanto, de um B 468 composto). O espaço e o tempo não se constituem, portanto, de partes simples. Também aquilo que pertence apenas ao estado de uma substância, mesmo que tenha uma grandeza (p. ex. a modificação), não se constitui do simples; i. e., nenhum grau da modificação surge através da acumulação de muitas modificações simples. Nossa inferência do simples a partir do composto vale apenas para coisas subsistentes por si mesmas. Os acidentes de um estado, contudo, não subsistem por si mesmos. Assim, a prova da necessidade do simples, como componente de todo composto substancial, pode ser facilmente derrubada, e com ela a sua causa em geral, caso se a estenda longe demais e se queira aplicá-la indistintamente a todo composto, tal como, de fato, já aconteceu muitas vezes.

De resto, só falo aqui do simples na medida em que ele é necessariamente dado no composto que pode ser dissolvido em seus componentes. O verdadeiro sentido da palavra monas (segundo o uso de Leibniz) devia referir-se apenas ao simples que pode ser dado imediatamente como substância simples (p. ex. na autoconsciência), e

não ao elemento do composto, que poderia, mais propriamente, ser denominado atomus. E, como é somente em relação ao composto que quero provar as substâncias simples como seus elementos, então eu poderia denominar atomística transcendental à tese da segunda antinomia. Como, no entanto, esta palavra já foi usada por muito tempo para designar um particular modo de explicar os fenômenos corpóreos (molecularum) e, portanto, pressupõe conceitos empíricos, ela pode então denominar-se princípio dialético da monadologia.

À antítese

Contra essa proposição de uma divisão infinita da matéria, cuja demonstração é meramente matemática, são levantadas objeções pelos monadistas que já se fazem suspeitas ao não admitir as provas matemáticas mais claras como um discernimento da constituição do espaço, na medida em que este é, de fato, condição formal da possibilidade de toda matéria; e ao considerá-las, em vez disso, como meras inferências a partir de conceitos abstratos, mas arbitrários, que não poderiam ser referidos a coisas reais. Como se fosse possível conceber um outro tipo de intuição, que não aquela que é originada na intuição originária do espaço, e como se as determinações deste não se aplicassem *a priori* a tudo aquilo que só é possível na medida em que preencha esse espaço. Se lhes déssemos ouvidos, seria preciso, para além do ponto matemático, que é simples, mas não é uma parte, e sim um limite do espaço, pensar também pontos físicos que, embora também simples, têm a vantagem de preencher o espaço, como suas partes, através de mera agregação. Sem repetir aqui a usual e clara refutação desse absurdo, que se encontra aos montes, visto ser inteiramente vão querer afastar sofisticamente, através de meros conceitos discursivos, a evidência da matemática, observo apenas que, se a filosofia querela aqui com a matemática, isto acontece porque ela se esquece que nessa questão apenas os fenômenos e suas condições estão em jogo. Aqui não é suficiente, contudo, encontrar o conceito do simples para o conceito inteligível puro do composto, mas seria também necessário encontrar a intuição do simples para a intuição do composto (da matéria); e isto é inteiramente impossível segundo as leis da sensibilidade, portanto também em relação aos objetos dos sentidos. Assim, mesmo que seja sempre válido, para um todo de substâncias meramente pensado pelo entendimento, que nós temos de possuir o simples, isto não vale para o totum substantiate phaenomenon que, como intuição empírica no espaço, traz consigo a propriedade necessária de que nenhuma parte sua é simples porque nenhuma parte do espaço é simples. Os monadistas, entretanto, foram sutis o suficiente para querer afastar essa dificuldade pressupondo não o espaço como uma condição de possibilidade dos objetos da intuição externa (corpos), mas sim a estes, e à relação dinâmica das substâncias em geral, como condição de possibilidade do espaço. Agora, nós só temos um conceito dos corpos como fenômenos, e eles, como tais,

pressupõem necessariamente o espaço como a condição de possibilidade de todo fenômeno externo; e é inútil a escapatória, portanto, que também na estética transcendental, mais acima, foi suficientemente descartada. Se eles fossem coisas em si mesmas, a prova dos monadistas certamente valeria. A segunda afirmação dialética possui a peculiaridade de ter contra si uma afirmação dogmática que, dentre todas as afirmações sofísticas, é a única a assumir o empreendimento de provar de maneira evidente, em um objeto da experiência, a realidade daquilo que nós contávamos acima apenas entre as ideias transcendentais, a saber, a simplicidade absoluta da substância: provar, pois, que o objeto do sentido interno, o eu que aí pensa, seria uma substância absolutamente simples. Sem entrar agora nisso (que foi acima extensamente tratado), observo apenas que, se algo é pensado apenas como objeto, sem acrescentar-se nenhuma determinação sintética de sua intuição (tal como acontece na representação inteiramente nua do eu), em tal representação não poderia ser percebido nada de diverso, nem uma composição. Como, além disso, os predicados pelos quais eu penso esse objeto são meras intuições do sentido interno, não pode apresentar-se nele nada que prove elementos diversos externos uns aos outros, nem, portanto, uma composição real. Apenas a autoconsciência, portanto, tem a propriedade de, na medida em que o sujeito que pensa é seu próprio objeto, não poder dividir-se a si mesma (ainda que possa dividir as determinações que lhe são inerentes); pois em relação a si mesma cada objeto é uma unidade absoluta. Se esse sujeito, no entanto, é considerado externamente como um objeto da intuição, ele poderia perfeitamente mostrar em si uma composição no fenômeno. Mas é assim que ele tem de ser sempre considerado caso se queira saber se há nele, ou não, elementos diversos externos uns aos outros.

Terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura

Tese

A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser deduzidos em seu conjunto. Para explicá-los é também necessário assumir uma causalidade por meio da liberdade.

Antítese

Não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza.

Prova

Suponha-se que não há nenhuma outra causalidade a não ser segundo leis da natureza; tudo o que acontece, portanto, pressupõe um estado anterior ao qual ele se segue inexoravelmente segundo uma regra. Agora, o estado anterior também tem de ser ele próprio algo que aconteceu (veio a ser no tempo, já que antes não existia), pois, se houvesse existido desde sempre, sua consequência também não poderia ter surgido uma primeira vez, mas teria existido desde sempre. A causalidade das causas, portanto, pelas quais acontece algo, é ela própria algo acontecido que, por seu turno, pressupõe segundo leis da natureza um estado anterior e sua causalidade, que novamente pressupõe outro estado anterior, e assim por diante. Se tudo, pois, acontecesse segundo meras leis da natureza, haveria apenas um começo subalterno, e jamais b 474 um primeiro começo, nem, portanto, uma completude da série pelo lado das causas oriundas umas das outras. Agora, a lei da natureza consiste justamente no seguinte: que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*. Assim, a proposição segundo a qual toda causalidade só seria possível segundo leis da natureza contradiz-se a si mesma em sua ilimitada universalidade, não podendo tal causalidade, pois, ser assumida como a única.

De acordo com isso, tem de ser admitida uma causalidade pela qual algo acontece sem que a sua causa também seja determinada por uma outra causa anterior segundo leis necessárias, i. e., uma espontaneidade absoluta das causas; uma série de fenômenos, que operam segundo leis da natureza, começando por si mesma; uma liberdade transcendental sem a qual a sequência dos fenômenos, mesmo no curso da natureza, não seria jamais completa pelo lado das causas.

Prova

Suponham que há uma liberdade em sentido transcendental, como um tipo particular de causalidade pela qual os acontecimentos do mundo poderiam ocorrer, qual seja, uma faculdade de começar absolutamente um estado e, portanto, também uma série de consequências do mesmo; não apenas a série, portanto, mas a própria determinação da espontaneidade para produzir a série, i. e., a causalidade, são iniciadas absolutamente por essa espontaneidade, de tal modo que não a antecede nada que determinasse essa ação que acontece segundo leis constantes. Todo começo de ação, no entanto, pressupõe o estado da causa ainda não atuante, e um primeiro começo dinâmico da ação pressupõe um estado que não tem nenhuma concatenação causal com o estado precedente dessa mesma causa, i. e., não se segue a ele de modo algum. A liberdade transcendental se contrapõe à lei causal, portanto, e essa ligação dos estados sucessivos de causas B 475 atuantes, pela qual não é possível uma unidade da experiência - que, pois, também não poderia ser encontrada na experiência -, é, portanto, um mero produto do pensamento.

Só temos a natureza, portanto, onde procurar a concatenação e a ordem dos acontecimentos do mundo. A liberdade (independência) das leis da natureza é, de fato, uma libertação da coerção, mas também o é em relação ao fio condutor de todas as regras. Pois não se pode dizer que, em vez das leis da natureza, entram leis da liberdade na causalidade do curso do mundo, já que, se esta fosse determinada segundo leis, já não seria liberdade, mas ela própria natureza. Natureza e liberdade transcendental se diferenciam, portanto, como conformidade a leis e ausência de leis, a primeira delas sobrecarregando o entendimento com a dificuldade de procurar a origem dos acontecimentos sempre mais alto na série das causas, visto ser sempre condicionada a causalidade nestas últimas, mas prometendo também, em compensação, uma unidade da experiência que é completa e conforme as leis; ao passo que a fantasia da liberdade promete repouso na cadeia das causas ao entendimento investigativo, na medida em que o conduz a uma causalidade incondicionada que começa a atuar por si mesma, mas esta última, sendo cega, destrói o único fio condutor das regras em que uma experiência completamente concatenada seria possível.

Observação à terceira antinomia

À tese

Embora a ideia transcendental da liberdade esteja longe de constituir o conteúdo completo do conceito psicológico desse nome, que é em grande parte empírico, mas constitua apenas o conteúdo da absoluta espontaneidade da ação, como o verdadeiro fundamento desta, ela é, ainda assim, a verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra dificuldades insuperáveis para admitir tal tipo de causalidade incondicionada. Aquilo, pois, que desde sempre colocou a razão em tamanho embaraço, na questão sobre a liberdade da vontade, é na verdade apenas transcendental e só diz respeito a saber se deveria ser admitida uma faculdade de iniciar por si mesmo uma série de coisas ou estados sucessivos. Quanto à como é possível tal faculdade, isto não é algo que seja tão necessário poder responder, já que temos de considerar-nos igualmente satisfeitos, no que diz respeito à causalidade segundo leis da natureza, de poder saber *a priori* que ela tem de ser pressuposta mesmo que não possamos, de modo algum, compreender a possibilidade de uma certa existência ser posta por uma outra, e tenhamos, quanto a isso, de ater-nos simplesmente à experiência. Agora, nós já estabelecemos essa necessidade do primeiro começo de uma série de fenómenos a partir da liberdade na medida em que, de fato, era tão somente exigido para a compreensão de uma origem do mundo, ao passo que todos os estados seguintes podem ser tomados por uma sucessão segundo B 478 meras leis da natureza. Como, no entanto, a faculdade de começar apenas por si mesmo uma série no tempo foi assim provada (ainda que não

compreendida), também nos é permitido, a partir de agora, deixar que comecem por si mesmas, em meio ao curso do mundo, diferentes séries segundo a causalidade, e atribuir às substâncias delas uma faculdade de agir por liberdade. Não se deve deixar, contudo, que um mal-entendido nos detenha aqui, a saber, o de achar que, porque uma série sucessiva no mundo só pode ter um primeiro começo comparativo, já que sempre lhe antecede um estado das coisas no mundo, não seria possível um primeiro começo absoluto das séries durante o curso do mundo. Pois aqui não falamos de um primeiro começo absoluto segundo o tempo, mas sim segundo a causalidade. Se eu agora (por exemplo) levanto-me de minha cadeira de maneira inteiramente livre, e sem a influência necessariamente determinante das causas da natureza, começa então, com esse acontecimento e suas consequências naturais ao infinito, uma série absolutamente nova - ainda que esse acontecimento seja apenas, segundo o tempo, a continuação de uma série precedente. Pois esta decisão e este fato não repousam por certo na sucessão de meros a mera natureza, seria tornado efeitos naturais, e não são uma mera continuação dos mesmos; as causas naturais determinantes é que cessam inteiramente, antes deles, no que diz respeito a tal acontecimento, o qual, embora se siga a eles, não resulta deles e, portanto, tem de ser denominado um começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos não segundo o tempo, mas no que diz respeito à causalidade.

A confirmação da necessidade da razão, de na série das causas naturais apelar a um primeiro começo a partir da liberdade, lança luz sobre a circunstância de que todos os filósofos da Antiguidade (excetuada a escola epicurista) se viam forçados, para explicar os movimentos do mundo, a admitir um primeiro motor, i. e., uma causa livremente atuante que primeiro começava, por si mesma, essa série de estados. Pois eles não se arriscaram a tornar um primeiro começo compreensível a partir da mera natureza.

À antítese

O defensor da onipotência da natureza (fisiocracia transcendental), em contraposição à *doutrina* da liberdade, defenderia sua proposição, contra as inferências sofísticas da última, do seguinte modo. Se vocês não admitirem um primeiro matemático no mundo, segundo o tempo, também não precisarão buscar um primeiro dinâmico segundo a causalidade. Quem lhes deu a ideia de conceber um estado absolutamente primeiro do mundo e, portanto, um começo absoluto da série continuamente sucessiva dos fenômenos, e, para proporcionar um ponto de repouso à sua imaginação, colocar limites à ilimitada natureza? Como as substâncias sempre existiram no mundo - ao menos a unidade da experiência torna necessária esta pressuposição -, não há qualquer dificuldade em admitir também que a mudança de seus estados, i. e., uma série de suas modificações, tenha sempre

existido e, assim, que não seja preciso buscar um primeiro começo, seja matemático ou dinâmico. A possibilidade de tal derivação infinita, sem um primeiro membro do qual todo o resto seria meramente subsequente, não pode ser compreendida quanto à sua possibilidade.

Mas, se com isso vocês querem afastar esses enigmas da natureza, também será preciso abandonar muitas constituições sintéticas fundamentais (forças fundamentais) que vocês igualmente não podem compreender, e mesmo a b 479

possibilidade de uma modificação em geral se lhes tornará inexplicável. Pois, se vocês não conseguem descobrir pela experiência que ela é real, jamais poderiam conceber *a priori* como é possível essa sequência incessante de ser e não ser.

Mesmo que, apesar disso, fosse concedida uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as modificações do mundo, ela teria de estar ao menos fora do mundo (por mais que permaneça sempre a audaciosa suposição de admitir também, fora do conjunto completo de todas as intuições possíveis, um objeto que não pode ser dado em uma percepção possível). Mas jamais pode ser permitido atribuir tal faculdade às próprias substâncias no mundo, pois nesse caso desapareceria em grande medida a interconexão segundo leis universais dos fenômenos determinando-se uns aos outros - à qual se costuma denominar natureza - e, com ela, a marca característica da verdade empírica, que distingue a experiência do sonho. Pois, face a essa faculdade sem leis da liberdade, torna-se praticamente impossível pensar uma natureza, já que as leis desta última seriam incessantemente modificadas pela influência da primeira e o jogo dos fenômenos, que é regular e homogêneo segundo a mera natureza, seria tornado confuso e desconexo.

Quarto conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura

Tese

Ao mundo pertence algo que, seja como sua parte ou sua causa, é um ser absolutamente necessário.

Antítese

Não existe em parte alguma, nem no mundo nem fora dele, um ser absolutamente necessário como sua causa.

Prova

Como todo dos fenômenos, o mundo sensível contém ao mesmo tempo uma série de modificações. Pois sem estas não nos seria dada nem mesmo a representação da série temporal como uma condição de possibilidade do mundo sensível*. Toda modificação, contudo, está sob a sua condição, que antecede o tempo e sob a qual ela é necessária. Agora, todo condicionado que é dado pressupõe, em relação à sua existência, uma série completa das condições até o absolutamente incondicionado, que é a única coisa absolutamente necessária. Tem de existir algo absolutamente necessário, portanto, se existe uma modificação como sua consequência. Esse necessário, porém, pertence ele próprio ao mundo sensível. Pois suponham que ele estivesse fora dele: a série das modificações do mundo derivaria dele seu começo sem B 482 que esta causa necessária pertencesse ela própria ao mundo sensível. Mas isto é impossível. Pois, uma vez que o começo de uma série temporal só pode ser determinado através daquilo que vem antes no tempo, a condição mais elevada do começo de uma série de modificações no tempo tem de existir onde tal série ainda não existia (pois o começo é uma existência precedida por um tempo em que a coisa que começa não existia ainda). Assim, a causalidade das causas necessárias das modificações, portanto também a causa mesma, pertencem ao tempo, portanto ao fenômeno (em que o tempo é possível como sua forma); consequentemente, ela não pode ser pensada como separada do mundo dos sentidos como o conjunto completo de todos os fenômenos. No próprio mundo, portanto, está contido algo absolutamente necessário (quer este seja a própria série completa do mundo, quer uma parte dela).

Prova

Suponham que o próprio mundo, ou algo nele, seja um ser necessário: ou haveria um começo, na série de suas modificações, que seria incondicionalmente necessário, portanto, sem causa - o que contradiz a lei dinâmica da determinação de todos os fenômenos no tempo; ou a série mesma não teria começo e, embora contingente e condicionada em todas as suas partes, seria absolutamente necessária e incondicionada em seu todo - o que contradiz a si mesmo, já que a existência de uma variedade não pode ser necessária quando nem uma única de suas partes possui em si uma existência necessária.

Suponham, pelo contrário, que houvesse uma causa absolutamente necessária do mundo fora do mundo: ela daria início, como o membro B 483 mais alto na série das causas das modificações do mundo, à existência destas últimas e à sua série*. Ela teria então, no entanto, de também começar a agir, e a sua causalidade pertenceria ao tempo e, justamente por isso, também ao conjunto completo dos fenômenos, i. e., ao mundo; e ela própria, por conseguinte - a causa -, não estaria fora do mundo, o que contradiz a pressuposição. Logo, um ser absolutamente

necessário não existe nem no mundo nem fora dele (ainda que em ligação causal com ele).

Observação à quarta antinomia

À tese

Para provar a existência de um ser necessário não posso utilizar, aqui, nenhum outro argumento além do cosmológico, que ascende do condicionado no fenômeno até o incondicionado no conceito, na medida em que este seja considerado a condição necessária da totalidade absoluta da série. Buscar a prova a partir da mera ideia de um ser em geral, superior a todos os demais, cabe a um outro princípio da razão, e tal prova terá, por isso, de ser apresentada em separado.

A prova cosmológica pura só pode estabelecer a existência de um ser necessário, pois, deixando indecidido, ao mesmo tempo, se ele é o próprio mundo ou uma coisa dele distinta. Pois, para averiguar isto, são exigidos princípios que já não são cosmológicos, nem continuam na série dos fenômenos, mas são conceitos de seres contingentes em geral (considerados tão somente como objetos do entendimento) e um princípio para conectar tais seres com um ser necessário através de meros conceitos; sendo tudo isso o assunto de uma filosofia transcendente, para a qual ainda não há aqui um lugar.

Se, no entanto, inicia-se a prova cosmologicamente, colocando-se como fundamento a série de fenômenos e o regresso nela segundo leis empíricas da causalidade, não se pode depois saltar para fora dela e passar a algo que absolutamente não é um B486 membro da série. Pois algo tem de ser considerado como condição no mesmo sentido em que era tomada a relação do condicionado à sua condição na série, a qual deveria conduzir a esta condição mais elevada em uma progressão contínua. Agora, se essa relação é sensível e pertence ao uso empírico possível do entendimento, a condição mais elevada, ou causa, só pode encerrar o regresso segundo leis da sensibilidade, portanto, como pertencente à série temporal, e o ser necessário tem de ser considerado como o membro mais elevado da série do mundo.

Apesar disso, houve quem tomasse a liberdade de dar esse salto (pexúpaôiç eíç áXko yévoç [mudança para uma outra espécie]). Das modificações no mundo, com efeito, inferiram a contingência empírica, i. e., a dependência de tais modificações em relação às causas empiricamente determinadas, e obtiveram uma série ascendente de condições empíricas - o que, de fato, estava inteiramente correto. Como, no entanto, não podiam encontrar aí nenhum primeiro começo e nenhum membro supremo, saíram logo do conceito empírico de contingência e adotaram a categoria pura, que deu então origem a uma série meramente inteligível cuja

completude se baseava na existência de uma causa absolutamente necessária; a qual, não estando vinculada a condições sensíveis, nem mesmo à condição do tempo, para iniciar por si mesma sua causalidade, ficou a partir de então livre para fazê-lo. Tal procedimento, contudo, tal como se poderá concluir do que segue, é inteiramente ilegítimo.

É contingente, no sentido puro da categoria, aquilo cujo oposto contraditório é possível. Agora, da contingência empírica não se pode, de modo algum, inferir a inteligível. Se 488 algo é modificado, o seu oposto (de seu estado) é real em outro tempo, portanto também possível; logo, este não é o oposto contraditório do estado anterior, para o qual se exige que, no mesmo tempo em que o estado anterior existia, o seu oposto pudesse existir - o que certamente não pode ser inferido a partir da modificação. Um corpo que estava em movimento (= A) passa ao repouso (= não A). Do fato, pois, de um estado oposto ao estado A se seguir a ele não se pode inferir que o oposto contraditório de A seja possível e, portanto, que A seja contingente; pois para isso se exigira que pudesse haver o repouso no mesmo tempo em que havia o movimento. Nós só sabemos, porém, que o repouso era real no momento seguinte e, portanto, também possível.

O movimento em um tempo, contudo, e o repouso em outro, não se opõem contraditoriamente um ao outro. Logo, a sucessão de determinações opostas, i. e., a modificação, não prova de modo algum a contingência, segundo conceitos do entendimento puro, e também não pode, portanto, conduzir à existência de um ser necessário segundo conceitos puros do entendimento. A modificação prova apenas a contingência empírica, i. e., que, segundo a lei da causalidade, o novo estado não poderia, sem uma causa pertencente ao tempo anterior, ter lugar por si mesmo. Mesmo se tomada como absolutamente necessária, essa causa tem de ser encontrada desse modo no tempo e pertencer à série dos fenômenos.

A antítese

Quando, ao ascender na série de fenômenos, julgamos encontrar dificuldades relativas à existência de uma causa suprema absolutamente necessária, estas não podem estar fundadas no mero conceito da existência de uma coisa em geral, nem portanto ser ontológicas, mas devem surgir da ligação causal com uma série de fenômenos, para admitir uma condição desta que seja ela própria incondicionada, e ser, portanto, cosmológicas e inferidas a partir de leis empíricas. É preciso mostrar, com efeito, que a ascensão na série das causas (no mundo sensível) não poderia jamais ter seu fim em uma condição empiricamente incondicionada, e que o argumento cosmológico, a partir da contingência dos estados do mundo devido às suas modificações, acaba por ser contrário à suposição de uma causa primeira capaz de dar um início absoluto à série.

Mostra-se nessa antinomia, contudo, um curioso contraste: seguindo-se o mesmo argumento que na tese permitia inferir a existência de um ser originário, infere-se na antítese, com o mesmo rigor, a inexistência do mesmo. Primeiro se dizia que há um ser necessário porque todo o tempo passado abarca em si a série de todas as condições e, portanto, também o incondicionado (necessário).

Agora se diz que não há um ser necessário justamente porque todo o tempo transcorrido abarca em si a série de todas as condições (que, por seu turno, são todas condicionadas). A causa disso é a seguinte. O primeiro argumento só tem em vista a totalidade absoluta da série das condições que se determinam umas às outras no tempo, e obtém desse modo algo incondicionado e necessário. O segundo, pelo contrário, leva em consideração a contingência de tudo aquilo que é determinado na série temporal (pois tudo é precedido por um tempo em que a condição tem de ser ela própria determinada como condicionada), e com isso caem completamente por terra todo incondicionado e toda necessidade absoluta. Em ambos os casos, porém, o modo de inferir é inteiramente adequado à razão humana comum, que muitas vezes entra em conflito consigo mesma por considerar seu objeto de dois pontos de vista diferentes. O Sr. Vòn Marian considerou como um estranho fenômeno (Phànomen) o conflito entre dois conhecidos astrônomos, que havia surgido de uma dificuldade semelhante quanto à escolha do ponto de vista, para então redigir um tratado especial sobre o assunto. O primeiro, de fato, raciocinava assim: a lua gira em torno de seu eixo porque sempre volta o mesmo lado à terra; e o segundo: a lua não gira em torno do seu eixo justamente porque sempre volta o mesmo lado à terra. Ambas as inferências estavam corretas, dependendo do ponto de vista que se quisesse adotar para observar o movimento da lua.

Terceira seção: Do interesse da razão neste seu conflito

Aí está, pois, o inteiro jogo dialético das ideias cosmológicas, que de modo algum admitem que lhes seja dado um objeto congruente em alguma experiência possível, e nem mesmo que a razão as pense em consonância com as leis universais da experiência, mas que, apesar disso, não são concebidas de maneira arbitrária: na verdade, a razão é conduzida a elas, em uma progressão contínua da síntese empírica, quando quer libertar, e abarcar em sua totalidade incondicionada, aquilo que, segundo as regras da experiência, só pode ser determinado de maneira condicionada. Essas afirmações sofísticas são tantas tentativas quanto pode haver - nem mais nem menos - para solucionar os quatro problemas naturais e inevitáveis da razão, já que não há outras séries de pressuposições sintéticas capazes de limitar *a priori* a síntese empírica.

Nós representamos as brilhantes suposições da razão, que estendem o seu âmbito para além de todos os limites da experiência, em fórmulas secas que contêm

apenas o fundamento de suas pretensões legítimas, e, como é apropriado a uma *filosofia transcendental*, retiramos destas todo o seu conteúdo empírico, ainda que as afirmações da razão só possam reluzir, com todo o seu brilho, em ligação com tal conteúdo. Nesta aplicação, porém, e na extensão progressiva do uso da razão, que parte do campo das experiências e se eleva gradativamente até essas sublimes ideias, a filosofia mostra uma dignidade que, se ela apenas pudesse defender suas suposições, deixaria o valor de todas as demais ciências humanas muito abaixo de si, já que promete as bases para todas as nossas grandes expectativas e perspectivas sobre os fins últimos a que todos os esforços da razão deveriam afinal convergir. Tomem-se as questões: se o mundo tem um começo e algum limite de sua extensão no espaço; se há em alguma parte, e talvez em meu eu pensante, uma unidade indivisível e indestrutível, ou se não há nada além do divisível e do perecível; se em minhas ações sou livre ou, como os demais seres, conduzido pelo fio da natureza; se existe afinal uma causa suprema do mundo, ou se as coisas da natureza e sua ordem constituem o objeto último a que temos de ater-nos em todas as nossas considerações. Tais são questões a que um matemático dedicaria com prazer toda a sua ciência, pois esta não pode proporcionar-lhe satisfação em relação aos fins mais elevados e cultivados da humanidade. Mesmo a verdadeira dignidade da matemática (este orgulho da razão humana) se baseia no fato de que, na medida em que ela fornece orientação à razão para compreender a natureza, em sua ordem e regularidade, tanto no grande como no pequeno, e discernir a admirável unidade das forças que a movem, para muito além das expectativas da filosofia que se edifica sobre a experiência comum, ela assim dá ocasião e encorajamento ao próprio uso da razão que se estende para além de toda experiência e provê a filosofia que disso se ocupa com os materiais mais adequados para, na medida em que sua constituição permita, dar suporte à sua pesquisa através de intuições apropriadas.

Infelizmente para a especulação (mas talvez felizmente para a destinação prática do ser humano), a razão se vê de tal modo enredada em uma profusão de fundamentos e contrafundamentos, no que diz respeito às suas mais elevadas expectativas, que, não sendo factível - seja devido à sua honra, seja devido à sua segurança - retroceder e, indiferentemente, considerar essa disputa como um mero jogo, muito menos declarar a paz (já que o objeto da disputa lhe interessa muito), não lhe resta nada a não ser refletir sobre a origem dessa desunião da razão consigo mesma: se ela não seria por acaso fruto de um mero mal-entendido cuja elucidação, embora ocasionando a queda de orgulhosas pretensões de ambos os lados, daria início a um pacífico e duradouro governo da razão sobre o entendimento e os sentidos.

Por ora nós vamos deixar essa explicação rigorosa de lado e, antes, tomar o seguinte em consideração: de que lado preferiríamos lutar, caso fôssemos forçados a tomar partido? Embora não questionemos, nesse caso, o critério lógico da verdade,

mas apenas nosso interesse, e embora isso não implique nada em relação ao direito das partes litigantes, essa investigação pode ter a utilidade de tornar compreensível por que os combatentes preferiram lutar deste ou daquele lado, sem que um discernimento mais profundo do objeto tenha sido a razão disso, ou então de esclarecer outras coisas acessórias como, por exemplo, a veemência inflamada de uma parte e a asserção fria da outra, ou por que aclamam um partido com alegres aplausos e são prévia e irreconciliavelmente contrários ao outro.

Se há algo, porém, que determina o único ponto de vista, nesse julgamento provisório, a partir do qual ele pode ser estabelecido com o devido rigor, esse algo é a comparação dos princípios de que partem ambos os lados. Entre as observações da antítese, observa-se uma homogeneidade perfeita do modo de pensar e uma unidade integral das máximas, qual seja, o princípio do empirismo puro não apenas na explicação dos fenômenos no mundo, mas também na dissolução das ideias transcendentais do todo do próprio mundo. As afirmações da tese, por outro lado, tomam por fundamento, além das explicações empíricas no interior da série dos fenômenos, começos intelectuais, e a máxima, nessa medida, não é tão simples. Eu a denominarei, contudo, a partir de sua essencial marca distintiva, o dogmatismo da razão pura.

Assim, do lado do dogmatismo na determinação das ideias cosmológicas da razão, ou da tese, mostra-se:

Em primeiro lugar, um certo interesse prático em que toda pessoa bem-intencionada, se compreende bem sua verdadeira vantagem, toma parte calorosamente. Que o mundo tenha um começo; que o meu eu pensante seja de natureza simples e, portanto, incorruptível; que este seja, ao mesmo tempo, livre em suas ações e elevado acima da coerção da natureza; e que, finalmente, a inteira ordem das coisas que constituem o mundo venha de um ser originário que a tudo empresta unidade e conexão conforme a fins: tais são algumas pedras fundamentais da moral e da religião. A antítese nos rouba esse ponto de apoio, ou ao menos parece roubá-lo.

Em segundo lugar, um interesse especulativo da razão que se exprime deste lado. Pois, caso se assuma e utilize esse tipo de ideia transcendental, pode-se, de modo inteiramente *a priori*, abarcar toda a cadeia das condições e, começando pelo incondicionado, compreender a derivação do condicionado: algo que a antítese não consegue, sentindo-se muito mal por não poder oferecer à pergunta pelas condições de sua síntese qualquer resposta que não permaneça indefinidamente aberta a novas perguntas. Segundo ela, é preciso ascender de um dado começo a um outro ainda mais elevado, cada parte conduz a uma parte ainda menor, cada acontecimento tem outro acontecimento acima de si como sua causa, e as condições da existência em

geral sempre se apoiam em alguma outra sem jamais atingir, em uma coisa autossubsistente como ser originário, um ponto incondicional de parada e repouso.

Em terceiro lugar, este lado tem também a vantagem da popularidade, que não constitui decerto a menor parte de seu prestígio. O entendimento comum não encontra a menor dificuldade nas ideias do começo incondicionado de toda síntese, já que está, de qualquer modo, bem mais habituado a descer em direção às consequências do que a subir em direção aos fundamentos, e tem nos conceitos de um primeiro absoluto (sobre cuja possibilidade não especula) uma comodidade e, ao mesmo tempo, um ponto fixo onde amarrar o fio condutor de seus passos; enquanto que não pode encontrar qualquer prazer em ascender incessantemente, sempre com os pés no ar, do condicionado para a condição.

Do lado do empirismo na determinação das ideias cosmológicas, ou da antítese, encontram-se:

Em primeiro lugar, nenhum interesse prático, a partir de princípios puros da razão, tal como aqueles que a moral e a religião trazem consigo. O mero empirismo parece antes tirar a ambas a sua força e influência. Se não há nenhum ser originário distinto do mundo; se o mundo não tem começo, nem portanto um criador; se a nossa vontade não é livre e a alma tem a mesma divisibilidade e perecibilidade que a matéria, então também as ideias e princípios morais perdem toda validade, e caem com as ideias transcendentais que constituem suas proposições teóricas.

Por outro lado, o empirismo oferece vantagens ao interesse especulativo da razão que são muito sedutoras e ultrapassam de longe aquelas que o professor dogmático das ideias da razão pode prometer. Segundo aquele, o entendimento está sempre em seu solo próprio, a saber, no campo das meras experiências possíveis, cujas leis ele pode investigar e por meio das quais ele pode ampliar, ilimitadamente, um conhecimento seguro e compreensível. Aqui ele pode e deve apresentar o objeto tanto em si mesmo como em suas relações na intuição, ou então em conceitos cuja imagem possa ser exposta de maneira clara e distinta em dadas intuições similares. Não só porque ele não tem necessidade de abandonar essa cadeia da ordem natural para pendurar-se em ideias cujos objetos que ele não conhece, posto serem produtos do pensamento que não podem ser dados jamais; mas porque não lhe é permitido, uma vez sequer, deixar seus assuntos de lado e, sob o pretexto de ter aí chegado ao fim, passar ao domínio da razão idealizante e dos conceitos transcendentes, onde já não lhe é necessário observar ou pesquisar em conformidade com as leis da natureza, mas apenas pensar e imaginar com a segurança de não poder ser contrariado por fatos da natureza, já que não está vinculado ao seu testemunho e pode sobrevoá-los, ou mesmo submetê-los a uma autoridade mais elevada, qual seja, aquela da razão pura.

O empirista jamais permitirá, portanto, que se tome alguma época da natureza como a absolutamente primeira, ou que se considere como a mais extrema alguma limitação à sua perspectiva sobre a extensão dela, ou ainda que se passe dos objetos da natureza, que ele decompõe através da observação e da matemática e pode determinar sinteticamente na intuição (os objetos extensos), àquele que nem o sentido nem a imaginação podem jamais apresentar *in* concreto (o simples); nem admitirá que se coloque como fundamento, na natureza mesma, uma faculdade de atuar independentemente das leis da natureza (liberdade), diminuindo-se assim o trabalho do entendimento de procurar pelo surgimento dos fenômenos segundo o fio condutor de regras necessários; nem concederá, por fim, que se procure a causa em algum lugar fora da natureza (ser originário), pois não conhecemos nada além desta última, que é a única a oferecer-nos objetos e a poder ensinar-nos sobre suas leis.

Talvez o filósofo empirista não tenha de fato outra intenção, com a sua antítese, a não ser a de suprimir a petulância e a temeridade da razão que desconhece sua verdadeira destinação e que, aparentando muito discernimento e saber justamente ali onde cessam o discernimento e o saber, pretende apresentar como uma exigência do interesse especulativo aquilo que costuma valer em relação ao interesse prático para, quando lhe for confortável, romper o fio das investigações físicas e, sob o pretexto de ampliar o conhecimento, conectá-lo às ideias transcendentais - pelas quais só se sabe que nada se sabe. Se, digo eu, o empirista se contentasse com isso, o seu princípio seria uma máxima do comedimento nas pretensões, da modéstia nas afirmações e, ao mesmo tempo, da maior ampliação possível de nosso entendimento através da nossa verdadeira mestra, qual seja, a experiência. Pois nesse caso não nos seriam tomadas, em nome de nossas questões práticas, nem as pressuposições intelectuais nem a fé; elas só não poderiam aparecer sob o título e a pompa da ciência e do discernimento racional, pois o verdadeiro saber especulativo não tem em parte alguma outro objeto senão aquele da experiência; e, caso os limites desta sejam ultrapassados, a síntese que busca conhecimentos novos, e independentes daqueles, não tem um substrato da intuição em que pudesse ser exercida.

Se, contudo, o empirismo torna-se ele próprio dogmático em relação às ideias (como muitas vezes acontece), e nega arrogantemente aquilo que está além da esfera de seus conhecimentos intuitivos, ele também incorre ele próprio no erro da imodéstia, que aqui é particularmente reprovável na medida em que causa um prejuízo irreversível ao interesse prático da razão.

Eis aqui a oposição entre o epicurismo[133] *e o platonismo.*

Cada um deles diz mais do que sabe; de tal modo, porém, que o primeiro estimula e favorece o saber, ainda que em-detrimento do prático, e o segundo, embora oferecendo excelentes princípios para o âmbito prático, autoriza a razão,

justamente por isso, a seguir explicações idealistas dos fenômenos naturais, descuidando assim da investigação física, no que diz respeito a tudo aquilo de que só nos é concedido um saber especulativo.

No que diz respeito ao terceiro momento, por fim, que pode ser considerado na escolha provisória entre as duas partes conflitantes, é bastante estranho que o empirismo seja inteiramente impopular, quando se deveria acreditar que o entendimento comum assumiria com prazer uma posição que promete satisfazê-lo com simples conhecimentos de experiência e sua concatenação conforme à razão, em vez de ser forçado pela dogmática transcendental a ascender a conceitos que ultrapassam de longe o discernimento e a faculdade da razão das cabeças mais exercitadas no pensamento. Mas é justamente isso que o motiva. Pois ele se encontra então em um estado em que nem o mais erudito pode ter vantagem sobre ele. Se ele entende pouco ou nada sobre isso, ninguém pode arrogar-se saber mais do que ele; e, mesmo que não possa falar aqui com mais propriedade do que os demais, ele pode sofismar sobre isso infinitamente mais, já que se move em torno de meras ideias, e sobre estas se é tão mais eloquente quanto menos se saiba sobre elas; na investigação da natureza, pelo contrário, ele teria de silenciar-se e admitir sua ignorância. A comodidade e a vaidade, portanto, levam a recomendar fortemente tais princípios.

Além disso, embora seja muito difícil para um filósofo admitir algo como princípio sem poder dar a si mesmo uma justificativa para isso, ou mesmo introduzir conceitos cuja realidade objetiva não pode ser discernida, para o entendimento comum nada é mais habitual. Ele quer ter algo por onde começar com segurança. A dificuldade de compreender a própria pressuposição não lhe inquieta porque não lhe vem jamais à cabeça (ele não sabe o que significa compreender), e ele toma por conhecido aquilo que lhe é habitual devido ao uso frequente. Ao final, porém, todo interesse especulativo desaparece nele frente ao prático, e ele imagina discernir e saber aquilo que seus temores ou esperanças o levam a assumir ou acreditar. Assim, o empirismo da razão transcendental-idealizante é inteiramente privado de toda popularidade e, por mais prejuízos que traga aos princípios práticos supremos, não precisamos temer que venha jamais a ultrapassar os limites da escola e adquirir algum prestígio minimamente considerável ou alguma preferência junto à grande multidão.

A razão humana é arquitetônica segundo sua natureza, i. e., ela considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e só admite, pois, aqueles princípios que ao menos não tornem impossível conciliar um conhecimento excelente com outros em um sistema. As proposições da antítese, porém, são do tipo que torna inteiramente impossível completar um edifício de conhecimentos. Segundo eles, para um dado estado do mundo há sempre um estado mais antigo; em cada parte há sempre uma outra que também é divisível; antes de todo

acontecimento há um outro que também foi gerado de um modo distinto; e na existência em geral tudo é sempre condicionado, sem que se reconheça alguma existência incondicionada e primeira. Como a antítese, pois, jamais admite um primeiro, ou um começo que pudesse servir de fundamento absoluto da construção, um edifício completo dos conhecimentos é inteiramente impossível sob semelhantes pressuposições. Assim, o interesse arquitetônico da razão (que exige *a priori* não uma unidade empírica, mas uma unidade pura da razão) traz consigo uma recomendação natural pelas afirmações da tese.

Se alguém pudesse, contudo, renunciar a todo interesse e considerar as afirmações da razão, independentemente das consequências, apenas segundo o conteúdo de seus fundamentos, então, supondo-se que essa pessoa não conhecesse outra saída para sair do embaraço a não ser a de declarar-se favorável a uma ou outra das *doutrina*s em conflito, ela estaria em um estado de incessante oscilação. Hoje lhe pareceria convincente que a vontade humana é livre-, amanhã, levando em conta a indissolúvel cadeia natural, defenderia que a liberdade não é mais do que uma autoilusão, e tudo é mera natureza. Em se tratando, porém, do fazer e do agir, esse jogo da razão meramente especulativa desapareceria como as sombras e imagens de um sonho, e ele escolheria seus princípios apenas segundo o interesse prático. Como é digno de um ser reflexivo e investigativo, no entanto, dedicar certo tempo a examinar sua própria razão, despir-se aqui de todo partidarismo e, assim, submeter suas observações abertamente ao julgamento de outrem, ninguém poderá incomodar-se, muito menos impedir que as proposições e antíteses compareçam à disputa e se defendam como possam, sem assustar-se com quaisquer ameaças frente a jurados de uma condição similar à sua (qual seja, a de seres humanos falíveis).

Quarta seção: Dos problemas transcendentais da razão pura, na medida em que devem, absolutamente, poder ser resolvidos

Querer resolver todos os problemas e responder todas as questões seria uma fanfarronice desavergonhada, e uma presunção tão extravagante, que se perderia com isso toda confiança. Ainda assim, há ciências cuja natureza implica que cada questão apresentada tem de ser absolutamente resolvida a partir daquilo que se sabe, pois a resposta tem de brotar das mesmas fontes de que brota a questão, e aí não é de modo algum permitido esconder-se atrás de uma inevitável ignorância, mas pode-se exigir a solução. É preciso poder saber segundo a regra o que é justo ou injusto em todos os casos possíveis, pois isso diz respeito à nossa obrigação; e não temos qualquer obrigação com relação àquilo que não podemos saber. Na explicação dos fenômenos da natureza, contudo, muito tem de permanecer incerto, e muitas perguntas sem respostas, porque aquilo que sabemos sobre a natureza está longe de ser suficiente, em todos os casos, para aquilo que devemos explicar. Pergunta-se agora se na *filosofia transcendental* alguma questão que diga respeito a

um objeto apresentado à razão é insolúvel por essa mesma razão, e se se poderia fugir à responsabilidade de decidi-la alegando que ela está entre aquelas questões absolutamente incertas (a partir daquilo que podemos conhecer) em relação às quais, embora tenhamos suficientes conceitos para levantar uma questão, faltam-nos completamente os meios ou a faculdade para jamais respondê-las.

Eu afirmo, agora, que a *filosofia transcendental*, entre todos os conhecimentos especulativos, tem o seguinte de próprio: que absolutamente nenhuma questão que diga respeito a um objeto dado à razão pura é insolúvel por essa mesma razão humana, e que nenhum pretexto de ignorância inevitável ou de profundeza intangível do problema poderia livrar-nos da obrigação de respondê-la rigorosa e completamente, pois o mesmo conceito que nos coloca em condição de perguntar tem de nos tornar capazes de responder a essa pergunta, já que o objeto não pode ser encontrado fora do conceito (como no caso do correto e incorreto).

Na *filosofia transcendental*, contudo, não há nenhuma questão além das cosmológicas, em relação às quais se pode, com razão, exigir uma resposta satisfatória, concernente à constituição do objeto, sem que ao filósofo seja permitido fugir a ela sob o pretexto de uma obscuridade impenetrável; e tais questões só podem dizer respeito às ideias cosmológicas. Pois o objeto tem de ser dado empiricamente, e a questão só se refere à sua adequação a uma ideia. Se o objeto é transcendental e, portanto, ele mesmo desconhecido - se, por exemplo, o algo cujo fenômeno (em nós mesmos) é o pensar (a alma) é em si um ser simples, se há uma causa de todas as coisas em conjunto que seja absolutamente necessária, e assim por diante -, então devemos buscar um objeto para a nossa ideia do qual possamos admitir que nos é desconhecido, mas nem por isso impossível[134]. Somente as ideias cosmológicas têm em si a propriedade de poder pressupor como dados o seu objeto e a síntese empírica exigida para o conceito deste; e a questão que delas surge só diz respeito à progressão dessa síntese na medida em que deve conter uma totalidade absoluta, a qual já não é empírica pois não pode ser dada em experiência alguma. Agora, como aqui só se trata de uma coisa como objeto de uma experiência possível, e não como uma coisa em si mesma, então a resposta às questões cosmológicas transcendentais não pode estar fora da ideia, pois não concerne a nenhum objeto em si mesmo; e, no que diz respeito à experiência possível, não se pergunta por aquilo que pode ser dado *in* concreto em alguma experiência, mas por aquilo que reside na ideia da qual a síntese empírica deve apenas aproximar-se: logo, tal questão tem de poder ser resolvida partindo apenas da ideia; pois esta é tão somente uma criatura da razão, a qual não pode, portanto, eximir-se da responsabilidade e transferi-la ao objeto desconhecido.

Não é tão extraordinário, como a princípio parecia, que uma ciência possa exigir e esperar, com relação a todas as questões pertencentes ao seu domínio (quaestiones domesticae), somente respostas seguras, mesmo que estas ainda não

tenham sido encontradas até o momento. Além da *filosofia transcendental* há ainda duas ciências puras da razão, uma de conteúdo meramente especulativo, a outra de conteúdo prático: a matemática pura e a moral pura. Alguém já ouviu dizer que, devido quiçá a uma ignorância necessária das condições, seria incerto, seja em números racionais ou irracionais, qual a relação exata do diâmetro com o círculo? Como ela não podia ser dada de modo congruente através dos primeiros, e ainda não tinha sido encontrada entre os últimos, julgava-se que se podia ao menos conhecer com segurança a impossibilidade da solução desse problema, e Lambert deu uma prova disso. Nos princípios universais dos costumes não pode haver nada de incerto, pois ou as proposições são inteiramente nulas e vazias de sentido, ou têm de decorrer apenas de nossos princípios da razão. Na ciência da natureza, pelo contrário, há uma infinidade de suposições em relação às quais nunca se pode esperar certeza, pois os fenômenos da natureza são objetos que nos são dados independentemente de nossos conceitos, e a chave para eles, portanto, não está em nós ou em nosso pensamento puro, mas fora de nós e, justamente por isso, muitas vezes não pode ser encontrada, não devendo, pois, esperar-se qualquer conclusão segura. Eu não conto aqui as questões da analítica transcendental, que dizem respeito ao nosso conhecimento puro, pois aqui só estamos tratando da certeza dos juízos em relação aos objetos, não em relação à origem de nossos conceitos mesmos.

Não poderemos, portanto, afastar a obrigatoriedade de uma solução pelo menos crítica das questões apresentadas pela razão, simplesmente levantando queixas sobre os limites de nossa razão ou reconhecendo, com a aparência de um rigoroso autoconhecimento, que está acima de nossa razão determinar se o mundo existe desde a eternidade ou tem um começo; se o espaço do mundo é preenchido com seres até o infinito ou está encerrado dentro de certos limites; se existe uma geração e produção por liberdade, ou se está tudo preso à cadeia da ordem natural; se, por fim, há algum ser inteiramente incondicionado e em si necessário, ou se tudo é condicionado no que diz respeito à existência e, portanto, externamente dependente e em si contingente. Pois todas essas questões concernem a um objeto que não pode ser dado em parte alguma a não ser em nossos pensamentos, qual seja, a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos. Se a partir de nossos próprios conceitos não podemos dizer ou estabelecer nada de certo sobre isso, então não podemos colocar a culpa na coisa que se esconde de nós; pois semelhante coisa (que não pode ser encontrada em parte alguma fora de nossa ideia) não pode jamais ser-nos dada, e nós temos de procurar pela causa em nossa própria ideia, um problema que não admite solução, mas do qual supomos, teimosamente, que lhe corresponde um objeto real. Uma apresentação clara da dialética que reside em nossos próprios conceitos nos daria logo uma certeza completa daquilo que temos de julgar relativamente a tal questão.

À sua desculpa da ignorância em relação a esses problemas, pode-se contrapor primeiramente a seguinte questão, que vocês têm ao menos de responder com clareza: de onde lhes vêm as ideias cuja solução lhes coloca aqui em tanta dificuldade? Trata-se de fenômenos que vocês têm de explicar, e para os quais só precisam, segundo essas ideias, buscar os princípios ou a regra de sua exposição? Suponham que a natureza esteja inteiramente descoberta diante de vocês; que nada esteja oculto de seus sentidos e da consciência de tudo aquilo que se apresenta a vocês na intuição: ainda assim vocês não poderão conhecer *in* concreto, através de alguma experiência, o objeto de suas ideias (pois também se exige, além dessa intuição completa, uma síntese acabada e a consciência de sua totalidade absoluta, o que não é possível através de conhecimento empírico algum); sua pergunta, portanto, não pode ser necessária para a explicação de algum fenômeno que se apresente, nem pode, por assim dizer, ser colocada pelo próprio objeto. Mesmo com todas as percepções possíveis, vocês permanecem sempre presos sob condições, seja no espaço ou no tempo, e não chegam a nenhum incondicionado que lhes permitisse estabelecer se ele deve ser colocado no começo absoluto da síntese ou em uma totalidade absoluta da série sem qualquer começo. Em seu significado empírico, porém, o todo é sempre comparativo. O todo da quantidade (todo do mundo), da divisão, da origem, da condição da existência em geral, com todas as questões sobre se ele é produzido por uma síntese finita ou continuável ao infinito, não diz respeito a qualquer experiência possível. Vocês não poderiam explicar os fenômenos de um corpo, por exemplo, nem um pouco melhor ou diferentemente, caso assumissem que ele é constituído de partes simples ou sempre, continuamente, de partes compostas; pois não pode jamais aparecer-lhes um fenômeno simples, muito menos uma composição infinita. Os fenômenos só demandam explicação na medida em que as condições de sua explicação são dadas na percepção, mas a reunião em um todo absoluto de tudo aquilo que pode ser dado neles não é ela própria uma percepção. Mas é deste todo, com efeito, que se exige a explicação nos problemas transcendentais da razão.

Como, pois, a própria solução desses problemas não pode jamais apresentar-se na experiência, vocês não podem dizer que haja incerteza quanto ao que deve aqui atribuir-se ao objeto. Pois o seu objeto está apenas em seu cérebro e não pode ser dado fora dele; vocês só precisam preocupar-se, por conseguinte, em entrar em acordo consigo mesmos e evitar a anfibolia que faz da sua ideia a suposta representação de um objeto empiricamente dado e, portanto, também cognoscível segundo leis da experiência. A solução dogmática, portanto, não é incerta, mas sim impossível. A crítica, no entanto, que pode ser inteiramente certa, considera a questão não objetivamente, mas segundo o fundamento do conhecimento em que está fundada.

Quinta seção: Representação cética das questões cosmológicas por meio de todas as quatro ideias transcendentais

Nós nos absteríamos com prazer da exigência de ver nossas questões dogmaticamente respondidas se já compreendêssemos de antemão que, fosse qual fosse a resposta, ela só faria aumentar a nossa incerteza, e nos lançaria de uma incompreensão à outra, de uma obscuridade a outra ainda maior, talvez até a contradições. Se nossa questão é direcionada apenas a uma afirmação ou negação, age-se com prudência quando se deixam provisoriamente sem tratamento os supostos fundamentos da resposta e, antes de mais nada, toma-se em consideração o que se ganharia se a resposta ficasse de um lado, ou se ficasse do lado oposto. Agora, se ocorre de em ambos os casos só aparecerem coisas puramente sem sentido (nonsens), então temos uma boa razão para investigar criticamente nossas próprias questões e verificar se não se baseiam elas próprias em uma pressuposição infundada e jogam com aquela ideia que, através das suas consequências, revela sua falsidade melhor na aplicação do que na representação abstrata. Esta é a grande utilidade do modo cético de lidar com as questões que a razão pura faz à razão pura; através dele podemos livrar-nos sem grande esforço de um fardo dogmático, para em seu lugar colocar uma proveitosa crítica que, como um verdadeiro catártico, afastará a loucura e, junto com ela, o pedantismo que lhe acompanha.

Se eu pudesse, portanto, no que diz respeito a uma ideia cosmológica, discernir de antemão que, em qualquer lado do incondicionado da síntese regressiva dos fenômenos que ela caísse, ela ainda assim seria, para cada conceito do entendimento, ou muito grande ou muito pequena, eu compreenderia então que, como ela só se refere a um objeto da experiência que deve ser adequado a um conceito possível do entendimento, ela teria de ser inteiramente vazia e sem significado, pois, como quer que eu ajuste o objeto, ele não se adequará a ela. E este é caso, com efeito, de todos os conceitos cosmológicos, que justamente por isso lançam a razão, toda vez que ela se liga a eles, em uma inevitável antinomia. Pois suponham:

Primeiramente, que o mundo não tem um começo: ele é muito grande para o seu conceito; pois este, que se constitui de um regresso sucessivo, não pode atingir jamais a inteira eternidade transcorrida. Suponham que ele tem um começo: ele é então muito pequeno para o seu conceito do entendimento no regresso empírico necessário. Pois, uma vez que o começo pressupõe sempre um tempo que o antecede, ele ainda não é incondicionado, e a Lei do uso empírico do entendimento os leva a perguntar por uma condição ainda mais elevada do tempo, e o mundo, evidentemente, é muito pequeno para essa lei.

Ocorre exatamente o mesmo com a dupla resposta à questão acerca da grandeza do mundo quanto ao espaço. Pois, se ele é infinito e ilimitado, é muito

grande para qualquer conceito empírico possível. Se é finito e condicionado, vocês perguntarão, com razão, o que determina esses limites. O espaço vazio não é um correlato das coisas subsistente por si mesmo, e não pode ser uma condição na qual vocês pudessem parar e permanecer, muito menos uma condição empírica que constituísse uma parte de uma experiência possível. (Pois quem pode ter uma experiência do absolutamente vazio?) Para a totalidade absoluta da síntese empírica, contudo, é sempre exigido que o incondicionado seja um conceito da experiência. Logo, um mundo limitado é muito pequeno para o seu conceito.

Em segundo lugar, suponham que cada fenômeno no espaço (matéria) seja constituído de um número infinito de partes: o regresso da divisão é sempre muito grande para o seu conceito; e, se a divisão do espaço deve cessar em algum membro seu (o simples), ele é então muito pequeno para a ideia do incondicionado. Pois este membro sempre comportará um regresso às muitas partes nele contidas.

Em terceiro lugar, suponham que tudo o que acontece no mundo ocorra segundo as leis da natureza: a causalidade da causa, por seu turno, é sempre algo que acontece, e que torna necessário o seu regresso a causas ainda mais elevadas, portanto a extensão incessante da série de condições a parte priori. Logo, a mera natureza eficiente é muito grande para todo o seu conceito na síntese dos acontecimentos do mundo.

Escolham agora, aqui e ali, acontecimentos efetuados por si mesmos, portanto a geração por liberdade: a pergunta por uma lei inevitável da natureza os perseguirá, e os forçará a abandonar esse ponto em busca de uma lei causal da experiência, levando-os a descobrir que semelhante totalidade da conexão é muito pequena para o seu conceito empírico necessário.

Em quarto lugar, suponham um ser absolutamente necessário (seja o próprio mundo, ou algo no mundo, ou a causa do mundo): vocês o colocarão em um tempo infinitamente distante de um dado ponto do tempo, pois do contrário ele seria dependente de uma outra e mais antiga existência. Mas então essa existência é inacessível para o seu conceito empírico, e muito grande para que vocês pudessem algum dia chegar a ela através de um regresso continuado.

Se, no entanto, tudo o que pertence ao mundo (seja como condicionado ou como condição) é, segundo a sua opinião, contingente, então toda existência dada a vocês é muito pequena para o seu conceito. Pois ela os força a procurar sempre por uma outra existência, da qual ela é dependente.

Em todos esses casos, nós dissemos que a ideia do mundo é, para o regresso empírico e, portanto, para qualquer conceito possível do entendimento, ou muito grande ou muito pequena. Por que não nos expressamos de maneira inversa e dissemos que no primeiro caso o conceito empírico é muito pequeno para a ideia, e

no segundo muito grande? Com isso, nós como que jogaríamos a culpa no regresso empírico em vez de acusar a ideia cosmológica de, por excesso ou carência, afastar-se de seu fim, qual seja, a experiência possível. A razão para não ter feito isso é a seguinte. Somente a experiência possível pode dar realidade aos nossos conceitos; sem ela, todo conceito é apenas uma ideia, sem verdade ou referência a um objeto. Por isso o conceito empírico possível foi o padrão de medida a partir do qual a ideia tinha de ser julgada, no sentido de saber se era uma mera ideia ou produto do pensamento, ou se encontrava no mundo o seu objeto. Pois só se diz que algo é muito grande ou muito pequeno, em relação a outro algo, quando é assumido como causa deste último e tem de adaptar-se a ele. Ao jogo das antigas escolas dialéticas pertencia também a seguinte questão: se uma esfera não atravessa um buraco, o que se deve dizer? Que a esfera é muito grande, ou que o buraco é muito pequeno? Neste caso é indiferente o modo como queiram expressar-se; pois vocês não sabem qual existe em razão de qual. Por outro lado, vocês não dirão que um homem é muito alto para sua roupa, mas que a roupa é muito curta para ele.

Nós somos trazidos, assim, pelo menos à bem fundada suspeita de que as ideias cosmológicas, e com elas todas as afirmações sofísticas que duelam entre si, talvez tenham por fundamento um conceito vazio e meramente imaginado a respeito do modo como o objeto dessa ideia nos é dado; e essa suspeita pode conduzir-nos à pista certa para desvendar a fantasia que por tanto tempo nos manteve em erro.

Sexta seção: O idealismo transcendental como chave para solucionar a dialética cosmológica

Nós provamos suficientemente, na estética transcendental, que tudo o que é intuído no espaço ou no tempo, portanto todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, i. e., meras representações que, tal como são representadas - como seres extensos ou séries de modificações -, não têm uma existência fundada em si mesma fora de nossos pensamentos. A esta *doutrina* eu denomino idealismo transcendental[135]. O realista em sentido transcendental faz dessas modificações de nossa sensibilidade coisas subsistentes em si mesmas, e de meras representações, portanto, coisas em si mesmas.

Seria injusto conosco se nos atribuíssem o já há muito desacreditado idealismo empírico, que, assumindo a própria realidade do espaço, nega a existência dos seres extensos no mesmo, ou ao menos a julga duvidosa, e não admite, quanto a isso, nenhuma distinção suficientemente comprovável entre sonho e verdade. No que diz respeito aos fenômenos do sentido interno no tempo, ele não encontra qualquer dificuldade neles enquanto coisas reais; ele chega a afirmar que essa experiência

interna é a única capaz de provar suficientemente a existência verdadeira de seu objeto (em si mesmo, com toda essa determinação temporal).

Nosso idealismo transcendental, pelo contrário, concede que os objetos da intuição externa, exatamente como são intuídos no espaço, são também reais, assim como todas as modificações no tempo, tal como o sentido interno as representa. Pois, uma vez que o espaço já é uma forma daquela intuição que denominamos externa, e sem objetos no mesmo não haveria qualquer representação empírica, nós podemos e devemos assumir como reais os seres extensos nele; e vale o mesmo para o tempo. Esse mesmo espaço, contudo, juntamente com esse tempo e todos os fenômenos, não são em si mesmos coisas, mas apenas representações, e não podem existir de modo algum fora de nossa mente; e mesmo a intuição interna e sensível de nossa mente (como objeto da consciência), cuja determinação é representada por meio da sucessão de diferentes estados no tempo, não é o verdadeiro eu, tal como existe em si mesmo, ou o sujeito transcendental, mas apenas um fenômeno que foi dado à sensibilidade desse ser para nós desconhecido. A existência desse fenômeno interno não pode ser admitida como uma coisa existente em si mesma porque tem por condição o tempo, que não pode ser a determinação de uma coisa em si mesma. No espaço e no tempo, contudo, a verdade empírica dos fenômenos está suficientemente assegurada, e se distingue bem do parentesco com o sonho, se ambos, segundo leis empíricas, são corretos e completamente concatenados em uma experiência.

Os objetos da experiência, portanto, não são dados jamais em si mesmos, mas apenas na experiência e não existem fora dela. Que possa haver habitantes na lua, mesmo que nunca os tenhamos percebido, tem certamente de ser admitido, mas significa apenas que poderíamos encontrá-los no progresso possível da experiência; pois é verdadeiro tudo o que, segundo leis do progresso empírico, faz parte de um contexto com uma percepção. Os objetos são verdadeiros, portanto, quando estão em uma interconexão empírica com a minha consciência real, mesmo que não sejam reais em si mesmos, i. e., fora desse progresso da experiência.

Nada nos é dado, de fato, além da percepção e do progresso empírico desta para outras percepções possíveis. Pois os fenômenos, como meras representações, só são reais em si mesmos na percepção, que, na verdade, não é outra coisa senão a realidade de uma representação empírica, i. e., de um fenômeno. Chamar um fenômeno de coisa verdadeira antes da percepção significa ou que temos de encontrar tal percepção no progresso da experiência, ou não significa absolutamente nada. Pois só se poderia dizer que ele existe em si mesmo, sem referência aos nossos sentidos e à experiência possível, caso se estivesse falando de uma coisa em si mesma. Mas só se está falando de um fenômeno no espaço e no tempo, os quais não são determinações das coisas em si mesmas, mas apenas de nossa sensibilidade; por conseguinte, aquilo que está neles (fenômenos) não é algo em si, mas meras

representações que, se não são dadas em nós (na percepção), não podem ser encontradas em parte alguma.

A faculdade da intuição sensível é apenas, de fato, uma receptividade para sermos afetados de um certo modo por representações cuja relação entre si é uma intuição pura do espaço e do tempo (meras formas de nossa sensibilidade), e que se denominam objetos quando são conectáveis e determináveis nessa relação (no espaço e no tempo) segundo leis da unidade da experiência. A causa não sensível dessas representações nos é inteiramente desconhecida, e nós não podemos, portanto, intuí-la como objeto; pois semelhante objeto não poderia ser representado nem no espaço nem no tempo (como meras condições da representação sensível), e sem estas condições nós não poderíamos sequer pensar uma intuição. Entretanto, podemos denominar objeto transcendental à causa meramente inteligível dos fenômenos em geral, apenas para ter algo correspondente à sensibilidade como uma receptividade. Podemos atribuir a esse objeto transcendental todo o âmbito e a interconexão de nossas percepções possíveis, e dizer que ele é dado em si mesmo antes de qualquer experiência. Os fenômenos, contudo, não são dados em si de acordo com ele, mas apenas nessa experiência, pois são meras representações que só significam um objeto real, como percepções, na medida em que cada percepção se concatena com todas as demais segundo as regras da unidade da experiência. Pode-se dizer, assim, que as coisas reais do tempo passado são dadas no objeto transcendental da experiência; para mim, contudo, elas são apenas objetos, e reais no tempo passado, na medida em que eu me represente que uma série regressiva de percepções possíveis segundo leis empíricas (seja pelo fio condutor da história, seja nas pegadas das causas e efeitos) - em uma palavra, o curso do mundo - conduz a uma série temporal transcorrida como condição do tempo presente; série esta que, por seu turno, só é representada como real na interconexão de uma experiência possível, e não em si mesma, de tal modo que todos os acontecimentos transcorridos antes de minha existência, desde um tempo impensável, não significam mais do que a possibilidade de estender a cadeia da experiência desde a percepção atual até as condições que a determinam no que diz respeito ao tempo.

Se, de acordo com isso, eu me represento conjuntamente todos os objetos dos sentidos, existentes em todo tempo e em todo espaço, isto não significa que eu os coloco nestes antes da experiência; essa representação é tão somente o pensamento de uma experiência possível em sua completude absoluta. É somente nela que são dados aqueles objetos (que não passam de meras representações). Que se costume dizer, porém, que eles existem antes da minha experiência, isto significa apenas que eles podem ser encontrados naquela parte da experiência a que eu tenho de avançar primeiramente quando parto da percepção. A causa das condições empíricas desse progresso - portanto de quais os membros que poderei encontrar e do quão longe poderei avançar no regresso em direção a eles - é transcendental e, portanto,

necessariamente desconhecida para mim. Mas também não é isso o que está aqui em jogo, e sim a regra do progresso da experiência em que são dados objetos, i. e., fenômenos. Também é inteiramente indiferente, no que diz respeito ao resultado, se digo que poderia, no progresso empírico no espaço, encontrar estrelas cem vezes mais distantes que as mais remotas que vejo; ou se digo que elas talvez possam ser encontradas no espaço cósmico, mesmo que nenhum homem as tenha jamais percebido ou venha a percebê-las; pois, mesmo que elas fossem dadas como coisas em si mesmas, sem qualquer referência à experiência possível, elas não seriam nada para mim, portanto objeto algum, a não ser na medida em que estivessem contidas na série do regresso empírico. Apenas em um outro sentido, quando tais fenômenos devem ser usados para a ideia cosmológica de um todo absoluto, e quando se trata, portanto, de uma questão que vai além dos limites da experiência possível, é importante diferenciar o modo como se toma a realidade dos mencionados objetos dos sentidos, de modo a evitar a ilusão enganosa que tem de surgir inevitavelmente da má compreensão de nossos próprios conceitos da experiência.

Sétima seção: Resolução crítica do conflito cosmológico da razão comigo mesma

Toda a antinomia da razão pura se baseia no seguinte argumento dialético: se é dado o condicionado, também é dada a inteira série de todas as condições do mesmo; agora, os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados; logo etc. Através desse silogismo, cuja premissa maior parece tão natural e evidente, são introduzidas, de acordo com a diversidade das condições (na síntese dos fenômenos) que constituem uma série, outras tantas ideias cosmológicas que postulam a totalidade absoluta dessas séries e, justamente por isso, colocam a razão, inevitavelmente, em conflito consigo mesma. Antes de descobrir o elemento enganoso desse argumento sofístico, temos de preparar-nos para isso através da correção e determinação de certos conceitos que nele se apresentam.

Em primeiro lugar, é clara e indubitavelmente certa a seguinte proposição: se é dado o condicionado, é-nos imposto, justamente por isso, um regresso na série de todas as condições do mesmo; pois o conceito de condicionado já traz consigo que, por meio dele, algo é referido a uma condição e, se esta é por seu turno condicionada, a uma condição mais distante, e assim através de todos os membros da série. Esta proposição é analítica, portanto, e está acima de qualquer temor de uma crítica transcendental. É um postulado lógico da razão: perseguir por meio do entendimento essa conexão do conceito com suas condições, que já é inerente ao conceito, e levá-la tão longe quanto possível.

Além disso: se tanto o condicionado como sua condição são coisas em si mesmas, então não apenas o regresso do primeiro à última é imposto, quando aquele

é dado, mas esta já é efetivamente dada com ele e, como isso vale para todos os membros da série, também a série completa das condições, portanto o incondicionado, são dados ao mesmo tempo; ou, antes, é pressuposto que o condicionado, que só era possível por meio daquela série, é dado. A síntese do condicionado com sua condição é, aqui, uma síntese do mero entendimento que representa as coisas como elas são, sem preocupar-se se e como nós podemos chegar ao conhecimento delas. Se, por outro lado, tenho de lidar com fenômenos que, como meras representações, absolutamente não são dados, e se não chego ao seu conhecimento (i. e., a eles mesmos, visto não serem mais do que conhecimentos empíricos), então não posso dizer, no mesmo sentido, que, se é dado o condicionado, também são dadas todas as suas condições (como fenômenos), e não posso de modo algum, portanto, inferir a totalidade absoluta da sua série. Pois os próprios fenômenos, na apreensão, não são senão uma síntese empírica (no espaço e no tempo) e, portanto, somente são dados nesta última. Agora, não se segue disso, de modo algum, que, se é dado o condicionado (no fenômeno), também é pressuposta e dada junto, através dele, a síntese que constitui sua condição empírica; esta síntese, na verdade, só tem lugar no regresso, e sem ele nunca se verifica. Mas nesse caso se pode perfeitamente dizer que um regresso às condições, i. e., uma síntese empírica continuada, é ordenado ou imposto, e que não podem faltar as condições que são dadas por meio desse regresso.

Fica claro, aqui, que a premissa maior do silogismo cosmológico toma o condicionado no sentido transcendental de uma categoria pura, ao passo que a menor o toma no sentido empírico de um conceito do entendimento aplicado a meros fenômenos; encontra-se aí, portanto, aquela falácia dialética que se costuma denominar sophisma figurae dictionis. Esta não é, contudo, uma falácia inventada, mas sim uma ilusão inteiramente natural da razão comum. Pois nós pressupomos nela (na premissa maior) as condições e sua série, como que sem perceber, quando algo é dado como condicionado, pois este nada mais é do que a exigência lógica de assumir premissas completas para uma dada conclusão; e na conexão do condicionado com suas condições não pode ser encontrada qualquer ordem temporal: elas são pressupostas como dadas ao mesmo tempo. É igualmente natural, além disso, considerar (na premissa menor) os fenômenos como coisas em si e como objetos dados ao mero entendimento, do mesmo modo como na premissa maior eu fazia abstração de todas as condições da intuição sob as quais os objetos podem ser dados. Não havíamos percebido aqui, contudo, uma curiosa distinção entre os conceitos. A síntese do condicionado com as suas condições, e a série completa destas (na premissa maior), não continham nenhuma limitação pelo tempo, nem qualquer conceito de sucessão. A síntese empírica, pelo contrário, e a série das condições no fenômeno (que é subsumida na premissa menor), são dadas de maneira necessariamente sucessiva e somente no tempo, umas após as outras; logo, eu não podia pressupor aqui, do mesmo modo como lá, a totalidade absoluta da

síntese e a série através dela representada, pois lá todos os membros da série são dados em si (sem condição temporal), ao passo que aqui só são possíveis através do regresso sucessivo, o qual só é dado na medida em que é efetivamente realizado.

Uma vez evidenciado esse erro do argumento, que é habitualmente colocado como fundamento (das afirmações cosmológicas), ambas as partes em conflito podem ser refutadas, apropriadamente, por não poderem fundar sua exigência em um título sólido. Com isso, porém, não se encerra ainda a sua querela no sentido de estar provado que ambas, ou uma delas, mesmo que não possam basear suas teses em firmes argumentos, estejam erradas no próprio mérito do que afirmam (na conclusão). E nada parece mais claro, no entanto, do que a necessidade de uma das duas ter razão - seja a que afirma que o mundo tem um começo, seja a que afirma que o mundo não tem começo e existe desde a eternidade. Se é assim, isto se deve a que a clareza é a mesma em ambos os lados, mas é impossível descobrir de que lado está a razão; e o conflito perdura como antes, mesmo que as partes tenham sido trazidas à paz pelo tribunal da razão. E, dado que elas argumentam tão bem uma contra a outra, não resta outro meio, portanto, para encerrar definitivamente o conflito, e de um modo satisfatório para ambas as partes, a não ser convencendo-as de que, no fim das contas, não estão brigando por nada, pois uma certa ilusão transcendental as fez enxergar uma realidade onde não há nenhuma. É neste caminho, em que se dissolve o conflito que não pode ser julgado, que queremos agora adentrar.

Zenão de Eleia, um sutil dialético, foi muito repreendido já por Platão, que o julgava um sofista malicioso que, para mostrar sua arte, procurava provar uma proposição por meio de argumentos vistosos, e logo em seguida refutá-la, com argumentos igualmente fortes. Ele afirmava que Deus (que para ele, ao que tudo indica, era o próprio mundo) não é nem finito nem infinito, que não está em movimento nem em repouso, que não é semelhante nem distinto de nenhuma outra coisa. Aos que o julgaram quanto a isso, parecia que ele queria negar inteiramente as duas proposições opostas, o que seria absurdo. Mas não creio que se possa, com razão, imputar-lhe esse fardo. Em breve esclarecerei mais de perto as duas primeiras proposições. No que tange às demais, se por Deus ele entendia o universo, teria então de dizer que este nem está permanentemente em seu lugar (em repouso), nem se modifica (se movimenta), pois, embora todos os lugares estejam no universo, este não está ele próprio, portanto, em lugar algum. Se o todo do mundo abarca em si tudo o que existe, então ele não é, nessa mesma medida, nem semelhante nem distinto de nenhuma outra coisa, pois não há nenhuma outra coisa fora dele com a qual pudesse ser comparado. Se dois juízos opostos pressupõem uma condição inadmissível, então ambos caem por terra a despeito de sua oposição (que, de qualquer forma, não é uma verdadeira contradição), pois caiu a única condição sob a qual algum deles deveria valer.

Se alguém dissesse que todo corpo ou cheira bem, ou não cheira bem, existe então um terceiro, a saber, que ele absolutamente não cheira (inodoro), e ambas as proposições contrapostas poderiam ser falsas. Se digo que ele ou é cheiroso, ou não é cheiroso (vel suaveolens vel non suaveolens), os dois juízos são contraditoriamente contrapostos um ao outro, e apenas o primeiro é falso, ao passo que o seu oposto contraditório, a saber, que alguns corpos não são cheirosos, abarca também os corpos em si, que absolutamente não cheiram. Na contraposição anterior (per disparata), a condição contingente do conceito dos corpos (o cheiro) permanecia nos juízos contrapostos e, portanto, não era suprimida por eles; desse modo, o último não era o oposto contraditório do primeiro.

Se digo, pois, que o mundo, no que diz respeito ao espaço, é ou infinito ou não infinito (non est infinitus), e se o primeiro é falso, o seu oposto contraditório - o mundo não é infinito - tem de ser verdadeiro. Com isso eu apenas suprimiria um mundo infinito sem colocar outro - o finito - em seu lugar. Caso se dissesse, porém, que o mundo é ou infinito ou finito (não infinito), ambos poderiam ser falsos. Pois nesse caso eu considero o mundo como determinado em si mesmo quanto à sua grandeza, já que na oposição suprimo não apenas a infinitude - e com ela, talvez, toda a sua existência separada -, mas acrescento uma determinação ao mundo enquanto uma coisa atuante por si mesma, o que poderia ser igualmente falso caso o mundo, com efeito, não fosse dado como coisa em si, portanto nem como infinito quanto à sua grandeza, nem como finito. Permitam-me denominar oposição dialética a essa contraposição, e oposição analítica àquela da contradição. Quando dois juízos, portanto, são contrapostos dialeticamente um ao outro, ambos podem ser falsos porque um não apenas contradiz o outro, mas diz algo mais do que aquilo que é exigido para estabelecer a contradição.

Quando se consideram contraditoriamente contrapostas as proposições “o mundo é infinito quanto à grandeza" e “o mundo é finito quanto à sua grandeza”, assume-se que o mundo (a inteira série dos fenômenos) é uma coisa em si mesma. Pois, mesmo que eu suprima o regresso infinito ou finito na série de seus fenômenos, ele permanece. Se, no entanto, afasto essa pressuposição, ou essa ilusão transcendental, e nego que o mundo seja uma coisa em si mesma, a oposição contraditória de tais afirmações se transforma em uma oposição meramente dialética; e, uma vez que o mundo não existe em si mesmo (independentemente da série regressiva de minhas representações), ele não existe nem como um todo em si infinito, nem como um todo em si finito. Ele só pode ser encontrado no regresso empírico da série dos fenômenos, e jamais por si mesmo. Assim, como este é sempre condicionado, ele nunca é dado por inteiro, e o mundo, portanto, não é um todo incondicionado nem existe como um tal, seja com grandeza infinita, seja com grandeza finita.

O que foi dito aqui sobre a primeira ideia cosmológica, qual seja, aquela da totalidade absoluta da grandeza no fenômeno, vale também para todas as demais. A série das condições só pode ser encontrada na própria síntese regressiva, e não no fenômeno, como se fosse uma coisa própria dada antes de qualquer regresso. Por conseguinte, terei de dizer também que a variedade de partes em um dado fenômeno não é em si nem finita nem infinita, pois o fenômeno não é nada existente em si mesmo, e as partes somente são dadas, na síntese de decomposição, através do regresso desta última; regresso este que nunca é dado de maneira absolutamente completa, seja como finito, seja como infinito. O mesmo vale para a série das causas encadeadas entre si, ou para aquela que vai da existência condicionada até a incondicionalmente necessária, que nunca pode ser considerada em si, no que diz respeito à sua totalidade, nem como finita nem como infinita; pois, como série de representações subordinadas, ela consiste apenas no regresso dinâmico, não podendo existir antes deste ou como uma série, subsistente por si mesma, de coisas em si mesmas.

Assim é suprimida, pois, a antinomia da razão pura quanto às suas ideias cosmológicas, mostrando-se que ela é meramente dialética e uma oposição ilusória que surge quando a ideia da totalidade absoluta, que só vale como uma condição das coisas em si mesmas, é aplicada a fenômenos que não existem de nenhum outro modo a não ser na representação e, quando constituem uma série, no regresso sucessivo. Mas também se pode, inversamente, extrair dessa antinomia uma utilidade que, embora não seja dogmática, é, todavia, crítica e *doutrina*l, qual seja: provar indiretamente a idealidade transcendental dos fenômenos, caso alguém não esteja satisfeito com a prova direta na estética transcendental. A prova consistiria no seguinte dilema. Se o mundo é um todo existente em si mesmo, ele é ou finito ou infinito. Agora, tanto a primeira como a segunda alternativa são falsas (segundo as provas acima apresentadas da antítese, por um lado, e da tese, por outro). Logo, também é falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Donde se segue, então, que os fenômenos em geral não são nada fora de nossas representações, que era o que queríamos dizer por meio da sua idealidade transcendental.

Essa observação é importante. A partir dela se vê que as provas das quatro antinomias acima não eram fantasiosas, mas sim rigorosas, sob a pressuposição de que os fenômenos, ou o mundo dos sentidos que os abarca a todos, seriam coisas em si mesmas. A oposição das proposições daí derivadas, contudo, revela que há uma falsidade na pressuposição e nos leva à descoberta da verdadeira constituição das coisas como objetos dos sentidos. Desse modo, a dialética transcendental não favorece de modo algum o ceticismo, mas sim o método cético, que nela pode mostrar um exemplo de sua grande utilidade, deixando que os argumentos da razão se coloquem uns contra os outros com máxima liberdade e, assim, mesmo não

oferecendo ao final aquilo que se buscava, sempre apresentam algo de útil e proveitoso para a correção de nossos juízos.

Oitava seção: Princípio regulativo da razão pura em relação às ideias cosmológicas

Como através do princípio cosmológico da totalidade não é dado nenhum maximum da série de condições em um mundo sensível enquanto coisa em si mesma, mas apenas pode ser imposto como tarefa no regresso dessa série, o mencionado princípio da razão pura conserva ainda, em seu significado assim corrigido, uma boa dose de validade; não, é verdade, como axioma para pensar como real a totalidade no objeto, mas como um problema para o entendimento, portanto para o sujeito, para, em conformidade com a completude na ideia, dar início e continuidade ao regresso na série das condições até um dado condicionado. Pois na sensibilidade, i. e., no espaço e no tempo, toda condição a que podemos chegar na exposição de fenômenos dados é condicionada, por seu turno, na medida em que estes não são objetos em si mesmos, nos quais pudesse ter lugar o absolutamente incondicionado, mas meras representações empíricas que têm sempre de encontrar na intuição a condição que as determina segundo o tempo ou o espaço. O princípio da razão, portanto, é tão somente uma regra que comanda, na série das condições de dados fenômenos, um regresso que nunca pode permanecer em um absolutamente incondicionado. Ele não é, portanto, um princípio da possibilidade da experiência e do conhecimento dos objetos dos sentidos, nem portanto um princípio do entendimento, já que toda experiência está dentro dos seus limites (em conformidade com a intuição dada); também não é um princípio constitutivo da razão para estender o conceito do mundo sensível para além de toda experiência possível, mas sim um princípio da maior continuação e extensão possível da experiência, segundo o qual nenhum limite empírico deve valer como limite absoluto; um princípio da razão, portanto, que postula como regra o que deve ser feito por nós no regresso, e não antecipa o que, antes de qualquer regresso, seria dado em si no objeto. Por isso eu o denomino um princípio regulativo da razão, ao passo que o princípio da totalidade absoluta da série das condições, tal como seria dada no objeto (nos fenômenos) em si mesmo, seria um princípio cosmológico constitutivo cuja nulidade eu quis mostrar, e assim impedir, justamente através dessa distinção, de tal modo que não se atribua realidade objetiva, como inevitavelmente acontece (por meio de uma sub-repção transcendental), a uma ideia que só serve de regra.

Para, pois, determinar de maneira apropriada o sentido dessa regra da razão pura, é preciso notar, antes de tudo, que ela não poderia dizer o que o objeto é, mas sim como deve ser feito o regresso empírico para chegar ao conceito completo do objeto. Pois, se fosse aquele o caso, ela seria um princípio constitutivo do tipo que nunca é possível a partir da razão pura. De modo algum, portanto, pode-se ter com

ela a intenção de dizer que a série das condições até um dado condicionado é em si finita ou infinita; pois nesse caso uma mera ideia da totalidade absoluta, que é apenas por si mesma produzida, pensaria um objeto que não pode ser dado em experiência alguma, já que se concederia a uma série de fenômenos uma realidade objetiva independente da síntese empírica. A ideia da razão, portanto, apenas prescreverá à síntese regressiva na série das condições uma regra segundo a qual ela prossegue do condicionado ao incondicionado por meio de todas as condições subordinadas entre si, muito embora tal incondicionado não possa jamais ser alcançado. Pois o absolutamente incondicionado nunca será encontrado na experiência.

Em vista desse fim é preciso, primeiramente, determinar com precisão a síntese de uma série que nunca é completa. Com esse propósito, empregam-se habitualmente duas expressões que devem aí distinguir algo, sem que se saiba indicar corretamente, contudo, o fundamento dessa distinção. Os matemáticos falam apenas de um progressos *in* infínitum. Os investigadores dos conceitos (filósofos) só admitem que seja válida, em seu lugar, a expressão de um progressus *in* indefinitum. Sem deter-me no exame dos escrúpulos que os levaram a tal distinção, nem no uso bom ou infrutífero da mesma, tentarei determinar esses conceitos com precisão tendo em vista o meu propósito.

De uma linha reta se pode dizer, com razão, que ela poderia ser prolongada ao infinito, e aqui a distinção entre o progresso infinito e o indeterminável (progressus *in* indefinitum) seria uma sutileza vazia. Soa certamente mais correto, ao dizer para alguém prolongar uma linha, acrescentar que ele o faça *in* indefinitum, em vez de dizer *in* infinitum, já que a primeira significa tão somente “prolonguem-na o quanto quiserem”, ao passo que a segunda significa “vocês não devem jamais parar de prolongá-la” (o que não é aqui o propósito). A primeira expressão é inteiramente correta, em todo caso, quando se trata somente de poder, pois vocês poderiam sempre, ao infinito, torná-la maior. E o mesmo se dá também com todos os casos em que se fala apenas de progresso, i. e., da progressão da condição ao incondicionado; esta possível progressão segue ao infinito na série dos fenômenos. De um casal de pais vocês poderiam prosseguir sem cessar, em linha descendente a partir da geração, e perfeitamente imaginar também que, de fato, ela assim prossegue no mundo. Pois aqui a razão não necessita nunca da totalidade absoluta da série, já que não a pressupõe como condição nem como dada (datum), mas apenas como condicionado que pode ser dado (dabile) e é acrescentado indefinidamente.

Ocorre algo inteiramente diverso com o problema de saber o quão longe se estende o regresso que, em uma série, ascende do condicionado dado às condições; se posso dizer que é um regresso ao infinito, ou apenas um regresso que se estende até um ponto indeterminável (*in* indefinitum); e se posso, portanto, ascender ao infinito na série dos antepassados, a partir dos seres humanos que hoje vivem, ou

apenas dizer que, tão longe quanto pude retroceder, nunca se encontrou um fundamento empírico para considerar a série limitada em algum ponto, de um modo tal que eu estivesse justificado, e ao mesmo tempo obrigado, a buscar - e não a pressupor - para cada um de seus tataravós o antepassado mais distante.

Eu digo por isso que, se o todo foi dado na intuição empírica, o regresso na série de suas condições internas segue ao infinito. Se apenas um membro da série foi dado, no entanto, a partir do qual o regresso deve prosseguir em direção à totalidade absoluta, então só tem lugar um regresso de extensão indeterminada (*in* indefinitum). Assim, da divisão de uma matéria dada em seus limites (de um corpo) tem de ser dito que ela segue ao infinito. Pois essa matéria é inteiramente dada - com todas as suas partes possíveis, portanto - na intuição empírica. Agora, como a condição desse todo é a sua parte, e a condição desta parte é a parte da parte, e assim por diante, e como nesse regresso da decomposição nunca se encontra um membro incondicionado (indivisível) dessa série de condições, então não apenas não há em parte alguma um fundamento empírico para cessar a divisão, mas os próprios membros mais remotos da progressiva divisão são empiricamente dados antes dessa divisão incessante, i. e., a divisão segue ao infinito. A série dos antepassados de um dado ser humano, pelo contrário, não é dada em qualquer experiência possível; o regresso, porém, vai de cada membro dessa geração a um membro mais alto, de tal modo que nenhum limite empírico é encontrado que apresentasse um membro como absolutamente incondicionado. Como, no entanto, também os membros que pudessem fornecer aqui a condição não estão na intuição empírica do todo já antes do regresso, então este não segue ao infinito (da divisão do que é dado), mas se estende indeterminadamente na procura por mais membros para os que são dados, membros estes que, por seu turno, somente são dados de maneira condicionada.

Em nenhum dos dois casos - seja no regressus *in* infinitum, seja no *in* indefinitum -a série das condições é considerada dada como infinita no objeto. Não são coisas que sejam dadas em si mesmas, mas apenas fenômenos que, como condições uns dos outros, somente são dados no próprio regresso. A questão já não é, portanto, sobre o quão grande essa série das condições é em si mesma - se finita ou infinita -, pois ela não é nada em si mesma, mas sim sobre como estabelecemos o regresso empírico, e o quanto devemos prolongá-lo. E aí está, pois, uma importante distinção com relação à regra desse progresso. Se o todo foi dado empiricamente, é possível retroceder ao infinito na série de suas condições internas. Se ele não foi dado, contudo, mas deve ser primeiramente dado através de um regresso empírico, então eu só posso dizer que é possível ao infinito avançar a condições ainda mais elevadas da série. No primeiro caso, eu podia dizer que sempre são dados mais membros, empiricamente, do que eu alcanço por meio do regresso (da decomposição); no segundo, porém, eu sempre posso ir mais longe no regresso, pois nenhum membro é dado empiricamente como absolutamente incondicionado, e

admite necessariamente, assim, um membro ainda mais alto e, portanto, a pergunta pelo mesmo. Lá era necessário encontrar mais membros da série, ao passo que aqui é sempre necessário perguntar por outros, já que nenhuma experiência é absolutamente limitada. Pois ou vocês não têm uma percepção que limite absolutamente o seu regresso empírico, e então não podem tomar o seu regresso como acabado, ou vocês têm tal percepção limitadora de sua série, que não pode ser uma parte da série já percorrida (pois aquilo que limita tem de ser distinguido daquilo que é por ele limitado), e então vocês têm de estender o seu regresso também a esta condição, e assim por diante.

A seção seguinte lançará a devida luz sobre estas observações através da sua aplicação.

Nona seção: Do uso empírico do princípio regulativo da razão em relação a todas as ideias cosmológicas

Uma vez que não há, como por diversas vezes mostramos, nenhum uso transcendental nem dos conceitos puros do entendimento, nem daqueles da razão; uma vez que a totalidade absoluta das séries de condições no mundo sensível se ancora tão somente em um uso transcendental da razão, que exige essa completude incondicionada daquilo que ela pressupõe como coisa em si mesma; uma vez, porém, que o mundo sensível não contém nada semelhante, não se poderá falar jamais na quantidade absoluta das séries no mesmo, sobre se ela é limitada ou em si ilimitada, mas apenas no quão longe devemos retroceder no regresso empírico, ao reconduzir a experiência às suas condições, de modo a, cumprindo a regra da razão, não nos determos diante de nenhuma resposta às suas perguntas a não ser aquela que seja adequada ao objeto.

Só nos resta a validade do princípio da razão, portanto, como uma regra do prolongamento e da quantidade de uma experiência possível, depois que foi suficientemente estabelecida a sua invalidade como um princípio constitutivo dos fenómenos em si mesmos. Também será inteiramente encerrado se pudermos ter aquela claramente diante dos olhos, o conflito da razão consigo mesma, já que não apenas é suprimida, por meio da resolução crítica, a ilusão que a colocava em desacordo consigo mesma, mas é posto em seu lugar o sentido em que ela concorda consigo mesma - e cuja má compreensão ocasionava por si só o conflito - e um princípio que seria dialético é transformado em um princípio *doutrina*l. Se este, de fato, pudesse ser confirmado no que diz respeito ao seu significado subjetivo - determinar o maior uso possível do entendimento na experiência em conformidade com os objetos desta -, então é exatamente como se ele, tal como um axioma (que é impossível a partir da razão pura), determinasse os objetos em si mesmos *a priori*; pois também esse princípio não podia ter uma influência maior sobre a ampliação e

a correção de nosso conhecimento, no que diz respeito aos objetos da experiência, a não ser provando-se ativo no mais amplo uso empírico de nosso entendimento.

I. Solução da ideia cosmológica da totalidade da composição dos fenômenos em um todo do mundo

Tanto aqui como nas questões cosmológicas acima, o fundamento do princípio regulativo da razão é a proposição: “no regresso empírico não pode ser encontrada nenhuma experiência de um limite absoluto, nem, portanto de uma condição que, enquanto tal, fosse empírica e absolutamente incondicionada”. O fundamento disso, porém, é que semelhante experiência teria de conter em si uma limitação dos fenômenos pelo nada ou o vazio, com que o regresso continuado poderia deparar-se por meio de uma percepção, o que é impossível.

Essa proposição, contudo, que apenas diz que no regresso empírico eu só posso chegar a uma condição que, por seu turno, tem de ser considerada ela própria como empiricamente condicionada, contém a regra *in* terminis: quanto quer que eu tenha, desse modo, avançado na série ascendente, tenho sempre de perguntar por um membro ainda mais alto da série, quer este me venha a ser conhecido por meio da experiência ou não.

Agora, para a solução do primeiro problema cosmológico não é necessário nada mais do que estabelecer: se no regresso até a quantidade incondicionada do todo do mundo (segundo o tempo e o espaço) essa nunca limitada ascensão pode ser denominada um regresso ao infinito, ou apenas um regresso indefinidamente prolongado (*in* indefinitum).

A mera representação geral da série de todos os estados pretéritos do mundo, juntamente com as coisas que estão simultaneamente no espaço do mundo, não é ela própria nada além de um regresso empírico possível que, embora de maneira ainda indeterminada, eu concebo, e que é o único pelo qual pode surgir o conceito de tal série de condições para a percepção dada[136]. Agora, eu só tenho o todo do mundo em conceito, jamais (como um todo) na intuição. Eu não posso, portanto, inferir da sua quantidade a quantidade do regresso, e determinar a esta de acordo com aquela, mas devo, antes de tudo, produzir um conceito da quantidade do mundo através da quantidade do regresso empírico. Deste último, porém, sei apenas que tenho sempre de progredir empiricamente, a partir de cada membro dado da série de condições, a um membro ainda mais elevado (mais distante). Desse modo, portanto, a quantidade do todo dos fenômenos não é de modo algum determinada absolutamente, nem se pode dizer, portanto, que esse regresso segue ao infinito, pois ele anteciparia com isso os membros a que o regresso ainda não chegou, representaria a sua variedade numa grandeza a que nenhuma síntese empírica pode chegar e, assim, determinaria a quantidade do mundo antes do regresso (ainda que apenas negativamente), o que é

impossível. Pois esta não me é dada através de nenhuma intuição (no que diz respeito à sua totalidade) e, portanto, também a sua quantidade não é dada, de maneira alguma, antes do regresso. Por isso não podemos dizer nada sobre a quantidade do mundo em si, nem mesmo que haja nele um regressas *in* infinitum, mas somente temos de procurar o conceito de sua quantidade segundo a regra que nele determina o regresso empírico. Esta regra diz apenas, contudo, que, por mais longe que tenhamos chegado na série das condições empíricas, não devemos nunca admitir um todo absoluto, mas subordinar cada fenômeno, como condicionado, a um outro como sua condição; temos de progredir até este, portanto, e isto é o regressus *in* indefinitum, que, como não determina qualquer quantidade no objeto, tem de ser claramente distinguido do *in* infinitum.

Por isso eu não posso dizer que o mundo, segundo o tempo transcorrido ou o espaço, é infinito. Pois tal conceito de uma quantidade como infinitude dada é empiricamente impossível e, portanto, também em relação ao mundo como um objeto dos sentidos é absolutamente impossível. Eu também não direi que o regresso desde uma dada percepção até tudo aquilo que a limita em uma série, tanto no espaço como no tempo passado, segue ao infinito, pois este pressupõe a quantidade infinita do mundo; também não direi que ela é finita, pois o limite absoluto é, do mesmo modo, empiricamente impossível. Por isso não poderei dizer nada do objeto inteiro da experiência (do mundo sensível), mas apenas da regra segundo a qual a experiência deve ser estabelecida e continuada em conformidade com o seu objeto.

A questão cosmológica sobre a quantidade do mundo, portanto, a primeira e negativa resposta é que o mundo não tem um primeiro começo no tempo nem um limite extremo no espaço.

Pois em caso contrário ele seria limitado pelo tempo vazio de um lado, e pelo espaço vazio de outro. Agora, uma vez que ele não pode, como fenômeno, ser nenhum dos dois em si mesmo, pois o fenômeno não é uma coisa em si mesma, teria de ser possível uma percepção da limitação por meio do tempo ou do espaço absolutamente vazios através da qual esses confins do mundo fossem dados em uma experiência possível. Tal experiência, contudo, inteiramente vazia de conteúdo, é impossível. Logo, um limite absoluto do mundo é empiricamente, portanto também absolutamente impossível[137].

Disso se segue ao mesmo tempo a resposta afirmativa: o regresso na série dos fenômenos do mundo, como uma determinação da quantidade do mundo, segue *in* indefinitum, o que quer dizer apenas que o mundo sensível não tem uma quantidade absoluta e o regresso empírico (o único por meio do qual ele pode ser dado pelo lado de suas condições) tem a sua regra, qual seja, a de sempre prosseguir de cada membro da série, como um condicionado, a um membro ainda mais distante (seja pela própria experiência, pelo fio condutor da história ou pela cadeia dos efeitos e

de suas causas), e de nunca renunciar à ampliação do uso empírico possível de seu entendimento, que é, de fato, o único e verdadeiro trabalho da razão com seus princípios.

Aqui não é prescrito um regresso empírico determinado, que sem cessar progredisse de uma certa maneira a partir dos fenômenos; que, por exemplo, a partir de um ser humano vivo se tivesse de ascender sempre na série dos antepassados, sem esperar encontrar um primeiro casal, ou na série dos corpos do mundo sem esperar por um último sol; só é ordenado, na verdade, o progresso de fenômeno a fenômeno, mesmo que estes não oferecessem nenhuma percepção real (se ela é muito fraca para nossa consciência, segundo o grau, para tornar-se experiência) - pois eles pertencem à experiência possível independentemente disso.

Todo começo está no tempo, e todo limite do que é extenso está no espaço. O espaço e o tempo, porém, estão apenas no mundo sensível. Somente os fenômenos no mundo, portanto, são limitados de maneira condicionada, ao passo que o próprio mundo não o é nem de maneira condicionada nem de maneira incondicionada.

Justamente por isso, e porque nem o mundo nem a série das condições para um dado condicionado, como série do mundo, podem ser inteiramente dados, o conceito da quantidade do mundo só é dado por meio do regresso, e não antes dele em uma intuição coletiva. Esse regresso, porém, consiste sempre em determinar a quantidade e não fornece, pois, nenhum conceito determinado nem, portanto, o conceito de uma quantidade que fosse infinita em relação a uma certa medida; assim, ele não segue ao infinito (como se este fosse dado), mas apenas se prolonga indeterminadamente para fornecer uma quantidade (da experiência) que só se torna real por meio desse regresso.

II. Solução da ideia cosmológica da totalidade da divisão de um todo dado na intuição

Se divido um todo que é dado na intuição, eu vou de um condicionado às condições de sua possibilidade. A divisão das partes (subdivisio ou decompositio) é um regresso na série dessas condições. A totalidade absoluta dessa série somente seria dada caso o regresso pudesse chegar até as partes simples. Se todas as partes, no entanto, são sempre novamente divisíveis, em uma decomposição que prossegue continuamente, então a divisão, i. e., o regresso, segue do condicionado às suas condições *in* infinitum, pois as condições (as partes) estão contidas no próprio condicionado e, como este é inteiramente dado em uma intuição encerrada entre seus limites, todas elas também são dadas com ele. O regresso não pode, portanto, ser denominado um mero retorno *in* indefinitum, como apenas a antiga ideia cosmológica permitia, pois eu teria de progredir do condicionado às condições que eram dadas fora dele, portanto não juntamente com ele, e que só apareciam pela

primeira vez no regresso empírico. Apesar disso, não é de modo algum permitido falar de tal todo, que é divisível ao infinito, que ele se constitui de infinitas partes. Pois, embora todas as partes estejam contidas na intuição do todo, não está aí contida a divisão inteira, que consiste apenas na decomposição progressiva ou no próprio regresso, que primeiramente torna real a série. Uma vez, porém, que esse regresso é infinito, todos os membros (partes) a que ele chega estão, como agregados, contidos no todo dado, mas não a série inteira da divisão, que é sucessivamente infinita e jamais completa e, por conseguinte, não pode representar uma variedade infinita nem uma apreensão conjunta dos mesmos em um todo.

Essa observação geral pode, antes de mais nada, ser facilmente aplicada ao espaço. Cada espaço intuído em seus limites é tal todo, e suas partes, por seu turno, são também espaços que, desse modo, podem ser divididos ao infinito.

Disso se segue também, de maneira inteiramente natural, a segunda aplicação a um fenômeno externo (corpo) encerrado em seus limites. A sua divisibilidade se funda na divisibilidade do espaço, que constitui a possibilidade do corpo como um todo extenso. Este é divisível ao infinito, portanto, sem ser por isso constituído de infinitas partes.

Parece de fato que, na medida em que um corpo tem de ser representado como substância no espaço, ele teria de ser distinguido do espaço no que diz respeito à lei da divisibilidade deste; pois se pode certamente conceder que a decomposição deste último não poderia jamais afastar toda composição, pois nesse caso todo espaço, que de resto não tem nada de autossubsistente, deixaria de ser (o que é impossível); que, no entanto, não sobrasse absolutamente nada caso toda composição da matéria fosse suprimida em pensamento, isto é algo que não parece compatibilizar-se com o conceito de uma substância, o qual deveria, de fato, ser o sujeito de toda composição, e permanecer em seus elementos mesmo que fosse suprimida a conexão dos mesmos no espaço, através da qual constituem um corpo. Com aquilo que se denomina substância no fenômeno, no entanto, não se passa o mesmo que se pensaria de uma coisa em si mesma através de conceitos puros do entendimento. Aquela não é um sujeito absoluto, mas uma imagem permanente da sensibilidade e nada além de uma intuição, na qual não se pode encontrar absolutamente nada de incondicionado.

Agora, mesmo que essa regra da progressão ao infinito se verifique sem qualquer dúvida, na subdivisão de um fenômeno como mero preenchimento do espaço, ela não pode valer, todavia, se quisermos estendê-la também às várias partes já separadas de um certo modo no todo dado, de modo que constituíssem um quantum discretum. Supor que em cada todo articulado (organizado) cada parte seja por seu turno articulada, e que desse modo se encontrem sempre, na divisão das partes ao infinito, novas partes organizadas, ou, em uma palavra, que o todo seja

articulado ao infinito, é algo que não se pode pensar de modo algum, muito embora se possa pensar que as partes da matéria poderiam ser articuladas em sua decomposição ao infinito. Pois a infinitude da divisão de um dado fenômeno no espaço se funda tão somente na circunstância de que por meio deste é dada apenas a divisibilidade, i. e., uma variedade de partes absolutamente indeterminada em si mesma, ao passo que as partes mesmas somente são dadas e determinadas por meio da subdivisão; em uma palavra, a infinitude da divisão se funda na circunstância de que o todo não é já em si mesmo dividido. Assim, a divisão pode determinar uma variedade no mesmo que vai tão longe quanto se queira avançar no regresso da divisão.

Em um corpo orgânico articulado ao infinito, por outro lado, o todo já é representado como dividido por meio desse conceito mesmo, e uma variedade de partes em si determinada, embora infinita, é encontrada nele antes de qualquer regresso da divisão; com o que se cai em contradição consigo mesmo, já que esse desenvolvimento infinito é considerado como uma série que nunca pode ser acabada (infinita) e, não obstante, como acabada em seu conjunto. A divisão infinita apenas designa o fenômeno como quantum continuum e é inseparável do preenchimento do espaço, pois é justamente neste que reside o fundamento da divisibilidade infinita. Tão logo, porém, algo é assumido como quantum discretum, a quantidade das unidades é assim determinada e, portanto, também é sempre igual a um número. O quão longe pode ir à organização em um corpo articulado, portanto, é algo que somente a experiência pode estabelecer, e, mesmo que ela não conseguisse chegar com certeza a partes inorgânicas, estas teriam de estar ao menos na experiência possível. O quão longe se estende a divisão de um fenômeno em geral, contudo, não é um assunto da experiência, mas sim um princípio da razão, qual seja, o de nunca tomar por absolutamente acabado o regresso empírico na decomposição do extenso de acordo com a natureza desse fenômeno.

Observação final à solução das ideias transcendentais matemáticas e advertência preliminar à solução das ideias transcendentais dinâmicas

Ao representar a antinomia da razão pura em uma tábua, por meio de todas as ideias transcendentais, indicando o fundamento desse conflito e o único meio de superá-la, que consistia em declarar como falsas ambas as afirmações contrapostas, nós representamos as condições, por todo lado, como pertencentes ao seu condicionado segundo relações do espaço e do tempo, que é a representação habitual do entendimento humano comum, na qual, de fato, aquele conflito está inteiramente baseado. Deste ponto de vista, também todas as representações dialéticas da totalidade na série das condições para um dado condicionado eram sempre do mesmo tipo. Havia sempre uma série em que a condição se conectava ao condicionado, ambos como seus membros, e eram assim homogêneos, já que o

regresso nunca era pensado até o fim ou, para que isto acontecesse, um membro em si condicionado tinha de ser equivocadamente tomado como um primeiro, portanto como incondicionado. Em nenhum caso, portanto, era considerado o objeto, i. e., o condicionado, mas sim - e apenas segundo a quantidade - a série de condições do mesmo, e a dificuldade, que não podia ser suprimida por qualquer comparação, mas apenas através de um completo corte do nó, residia em que a razão dava algo ou muito longo ou muito curto para o entendimento, de modo que este nunca podia chegar à sua ideia.

Nós deixamos de ver aí, contudo, uma distinção essencial que vigora entre os objetos, i. e., entre os conceitos do entendimento que a razão busca elevar a ideias, qual seja, que em nossa tábua das categorias duas delas designam uma síntese matemática, e as outras duas uma síntese dinâmica dos fenômenos. Até aqui isso pôde acontecer muito bem, já que, assim como na representação geral de todas as ideias transcendentais nós permanecemos sempre sob condições no fenômeno, nas ideias transcendentais matemáticas nós também não tínhamos outro objeto senão aquele no fenômeno. Agora, porém, que estamos passando aos conceitos dinâmicos do entendimento, na medida em que devem adequar-se à ideia da razão, aquela distinção se torna importante e nos abre uma perspectiva inteiramente nova em relação à controvérsia em que a razão se encontra enredada; uma controvérsia que era antes desprezada, já que de ambos os lados se edificava sobre falsas pressuposições, mas que pode agora, estando talvez presente na antinomia dinâmica uma pressuposição que pode coexistir com a pretensão da razão, e podendo o juiz sanar a falta de fundamentos jurídicos que afetava a ambas as partes, ser resolvida, desse ponto de vista, de maneira satisfatória para ambas as partes - algo que não podia ser feito com o conflito na antinomia matemática.

As séries de condições são claramente homogêneas quando se considera apenas a sua extensão: se são adequadas à ideia, ou se são muito grandes ou muito pequenas para esta. O conceito do entendimento, porém, que serve de fundamento a essas ideias, ou contém apenas uma síntese do homogêneo (que é pressuposto em toda quantidade tanto na sua composição como na sua divisão), ou então do heterogêneo, que pode ser ao menos admitido tanto na síntese dinâmica da ligação causal como naquela do necessário com o contingente.

Disso decorre que na conexão matemática das séries de fenômenos não pode entrar nenhuma outra condição a não ser a sensível, i. e., uma tal que é ela própria uma parte da série; ao passo que a série dinâmica, pelo contrário, admite além das condições sensíveis uma condição heterogênea que não é uma parte da série, mas reside fora dela como meramente inteligível, e isso faz com que a razão fique satisfeita e o incondicionado seja anteposto aos fenômenos sem que a série destes, que é sempre limitada, seja por isso tornada confusa ou, contrariando-se os princípios do entendimento, interrompida.

Uma vez, porém, que as ideias dinâmicas admitem uma condição dos fenômenos fora da série destes, i. e., uma tal que não é ela própria fenômeno, acontece algo que é inteiramente distinto do resultado da antinomia matemática. Esta ocasionava, com efeito, que ambas as afirmações dialéticas contrapostas tivessem de ser declaradas falsas. O condicionado completo das séries dinâmicas, pelo contrário, que é inseparável delas enquanto fenômenos, e se conecta à condição que, embora não sensível, é empiricamente incondicionada, satisfaz o entendimento por um lado e a razão por outro[138]; e, enquanto caem por terra os argumentos dialéticos, que buscavam de um modo ou de outro uma totalidade incondicionada nos meros fenômenos, as proposições da razão, pelo contrário, podem, em seu significado assim corrigido, ser ambas verdadeiras-, o que não pode ocorrer jamais nas ideias cosmológicas, que concernem a uma unidade que é apenas matematicamente incondicionada, porque nelas não se pode encontrar uma condição da série dos fenômenos a não ser aquela que é ela própria fenômeno e, como tal, também um membro da série.

III. Solução das ideias cosmológicas da totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas

Com relação àquilo que acontece, apenas dois tipos de causalidade podem ser concebidas: segundo a natureza ou segundo a liberdade. A primeira é a conexão, no mundo sensível, de um estado com outro anterior, do qual aquele se segue segundo uma regra. Como, no entanto, a causalidade dos fenômenos se baseia em condições temporais, e o estado anterior, caso houvesse sempre existido, não poderia produzir nenhum efeito que surge apenas no tempo, então a causalidade daquilo que acontece ou surge também surgiu, e necessita ela própria de uma causa segundo o princípio do entendimento.

Por liberdade em sentido cosmológico, pelo contrário, entendo o começar de um estado por si mesmo, cuja causalidade, portanto, não está sob uma outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado à experiência, e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em experiência alguma, pois é uma lei universal da própria possibilidade de toda experiência que, em tudo o que acontece, uma causa - portanto também a causalidade da causa que ocorreu ou surgiu ela própria - deve ter por seu turno uma causa; razão pela qual o inteiro campo da experiência, até onde quer que se estenda, transforma-se em um conjunto completo da mera natureza. Como, no entanto, não se pode obter desse modo uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão produz então a ideia de uma espontaneidade que pode começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tenha de lhe ser anteposta para determiná-la à ação segundo a lei da conexão causal.

É bastante notável que sobre essa ideia transcendental da liberdade esteja fundado o conceito prático da mesma, e que aquela constitua para este o verdadeiro momento das dificuldades que desde sempre circundaram a questão sobre a sua possibilidade. A liberdade em sentido prático é a independência do arbítrio em relação à necessitação pelos impulsos da sensibilidade. Pois um arbítrio é sensível na medida em que é patologicamente afetado (por meio de causas motrizes da sensibilidade); ele se denomina animal (arbitrium brutum) quando pode ser necessitado patologicamente. Embora seja um arbitrium sensitivum, o arbítrio humano não é brutum, mas sim liberum, já que a sensibilidade não lhe torna necessária uma ação, e nele reside uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da necessitação por impulsos sensíveis.

Vê-se facilmente que, se toda causalidade no mundo sensível fosse mera natureza, todo acontecimento seria determinado por um outro no tempo segundo leis necessárias; e, portanto, como os fenômenos, ao determinar o arbítrio, têm de tornar cada ação necessária como seu resultado natural, a supressão da liberdade transcendental aniquilaria toda liberdade prática. Pois esta pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, ele deveria ter acontecido, e a sua causa no fenômeno não era tão determinante, portanto, a ponto de não haver em nosso arbítrio uma causalidade para, independentemente daquelas causas naturais, e mesmo contra o seu poder e influência, produzir algo que é determinado segundo leis empíricas na ordem do tempo, portanto para começar apenas por si uma série de acontecimentos.

Acontece aqui, portanto, aquilo que em geral se encontra no conflito de uma razão que se arrisca para além dos limites da experiência possível: que o problema, na verdade, não é fisiológico, mas sim transcendental. Assim, a questão da possibilidade da liberdade interessa por certo à psicologia, mas, na medida em que se baseia em argumentos dialéticos da mera razão pura, é apenas à *filosofia transcendental* que cabe ocupar-se dela e de sua solução. Para, pois, deixar a esta, que não pode abster-se de dar uma resposta satisfatória quanto a isso, em condições de fazê-lo, tenho de tentar, antes de mais nada, determinar mais precisamente, através de uma observação, o seu procedimento frente a esse problema.

Se os fenômenos fossem coisas em si mesmas e, portanto, o espaço e o tempo fossem formas da existência das coisas em si mesmas, tanto as condições como o condicionado pertenceriam sempre, como membros, a uma mesma série, e disso surgiria também, no presente caso, a antinomia que é comum a todas as ideias transcendentais, qual seja, que essa série teria de ser, inevitavelmente, ou muito grande ou muito pequena para o entendimento. Os conceitos dinâmicos da razão, porém, com os quais nos estamos ocupando neste e no próximo tópico, têm a seguinte peculiaridade: uma vez que não lidam com um objeto considerado como quantidade, mas apenas com sua existência, pode-se fazer abstração da quantidade da série das condições, e só importa neles a relação dinâmica da condição ao

condicionado; desse modo, já na questão sobre natureza e liberdade encontramos a dificuldade de saber se a liberdade é em geral possível e, em sendo-o, se pode coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade; se, portanto, é correta a proposição disjuntiva pela qual cada efeito no mundo tem de surgir ou por natureza ou por liberdade, ou se não é antes possível que existam ambos ao mesmo tempo, em diferentes sentidos, em um mesmo acontecimento. A correção daquele princípio da completa concatenação de todos os acontecimentos do mundo sensível, segundo leis naturais imutáveis, já está garantida como um princípio da analítica transcendental, e não admite qualquer ruptura. Coloca-se apenas a questão: se, apesar disso, a liberdade também poderia ter lugar em relação ao mesmo efeito que é determinado segundo a natureza, ou se ela estaria completamente excluída por aquela regra inviolável. E aqui a pressuposição efetivamente comum, mas enganosa, da realidade absoluta dos fenômenos, mostra também a sua influência negativa para confundir a razão. Pois se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, não haveria como salvar a liberdade. A natureza seria então a causa completa e em si suficiente de todo acontecimento, e a sua condição estaria sempre contida apenas na série dos fenômenos, que, juntamente com seu efeito, são necessários sob a lei da natureza. Se, pelo contrário, os fenômenos não são tomados por mais do que de fato são, ou seja, por coisas em si, mas sim por meras representações que se concatenam segundo leis empíricas, então eles devem, por seu turno, possuir fundamentos que não são fenômenos. Essa causa inteligível, no entanto, não é determinada por fenômenos no que diz respeito à sua causalidade, muito embora os seus efeitos apareçam e possam ser determinados por outros fenômenos. Ela, portanto, juntamente com sua causalidade, está fora da série, ao passo que seus efeitos são encontrados na série das condições empíricas. O efeito pode ser considerado, portanto, como livre no que diz respeito à sua causa inteligível, e ao mesmo tempo, todavia, no que diz respeito aos fenômenos, como resultado destes segundo a necessidade da natureza; uma distinção que, se apresentada em termos universais e de maneira inteiramente abstrata, tem de parecer extremamente sutil e obscura, mas que será explicada na aplicação. Aqui eu gostaria de observar apenas que, como a concatenação completa de todos os fenômenos em um contexto da natureza é uma lei inflexível, esta teria de derrubar qualquer liberdade, necessariamente, caso se quisesse defender obstinadamente a realidade dos fenômenos. Também aqueles, pois, que seguem aqui a opinião comum, nunca conseguiram chegar a conciliar a natureza e a liberdade.

Possibilidade da causalidade por liberdade em união com a lei universal da necessidade natural

Denomino inteligível àquilo que em um objeto dos sentidos não é ele próprio fenômeno. Se, pois, aquilo que tem de ser considerado como fenômeno no mundo

sensível também possui, em si mesmo, uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas pela qual ele pode ser a causa de fenômenos, então se pode considerar a causalidade desse ser por dois lados: como inteligível no que diz respeito à sua ação como uma coisa em si mesma, e como sensível no que diz respeito aos seus efeitos como um fenômeno no mundo sensível. Da faculdade de tal sujeito, portanto, nós formaríamos um conceito empírico e, ao mesmo tempo, um conceito intelectual de sua causalidade, os quais teriam lugar, conjuntamente, em um único e mesmo efeito. Esse duplo modo de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz nenhum dos conceitos que temos de formar a respeito dos fenômenos e de uma experiência possível. Pois uma vez que estes, não sendo em si coisas, têm de possuir um objeto transcendental por fundamento que os determine como meras representações, nada nos impede de atribuir a esse objeto transcendental, além da propriedade através da qual ele aparece, também uma causalidade que não é fenômeno, muito embora o seu efeito seja encontrado no fenômeno. Toda causa eficiente, contudo, tem de possuir um caráter, i. e., uma lei de sua causalidade sem a qual ela não seria causa alguma. E assim nós teríamos, em um sujeito do mundo sensível, primeiramente um caráter empírico, pelo qual suas ações, como fenômenos, estariam em contínua concatenação com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza, e poderiam ser deduzidas destes, enquanto condições delas, e assim constituir, em ligação com eles, membros de uma única série da ordem da natureza. Em segundo lugar, também teria de ser concedido a ele um caráter inteligível, que lhe permitiria ser causa daquelas ações como fenômenos, mas que não estaria ele próprio sob condições da sensibilidade, nem seria ele próprio um fenômeno. Ao primeiro também se poderia denominar o caráter de tal coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa em si mesma.

No que diz respeito, pois, a seu caráter inteligível, esse sujeito agente não estaria sob qualquer condição temporal, pois o tempo é apenas condição dos fenômenos, e não das coisas em si mesmas. Nele, nenhuma ação nasceria ou pereceria, nem estaria ele, portanto, submetido à lei de toda determinação temporal, de todo modificável, qual seja, a de que tudo o que acontece encontra sua causa nos fenômenos (no estado anterior). Em uma palavra, a sua causalidade, na medida em que é intelectual, não estaria de modo algum na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível. Esse caráter inteligível não poderia jamais, de fato, ser conhecido imediatamente, pois não podemos perceber nada que não aparece; mas ele teria de ser pensado conformemente ao caráter empírico, do mesmo modo como nós colocamos, em pensamento, um objeto transcendental como fundamento dos fenômenos, muito embora não saibamos nada do que ele seria em si mesmo.

No que diz respeito a seu caráter sensível, portanto, esse sujeito estaria submetido, como fenômeno, a todas as leis da determinação segundo a ligação

causal; e não seria, então, nada além de uma parte do mundo sensível cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inexoravelmente da natureza. Do mesmo modo como os fenômenos externos influem sobre ele, e do mesmo modo como seu caráter empírico, i. e., a lei de sua causalidade, é conhecida por meio da experiência, todas as suas ações teriam de ser explicadas segundo leis naturais, e todos os requisitos para uma determinação completa e necessária das mesmas teriam de ser encontrados em uma experiência possível.

No que diz respeito a seu caráter inteligível, no entanto (embora só possamos ter dele o conceito geral), o mesmo sujeito teria de ser declarado livre de toda influência da sensibilidade e da determinação por fenômenos; e como nele, uma vez que é númeno, nada acontece, e não se encontra nenhuma modificação a exigir uma determinação temporal dinâmica, nem portanto qualquer conexão com fenômenos como causas, esse ser ativo seria então, nessa medida, independente e livre, em suas ações, de toda necessidade natural, a qual somente é encontrada no mundo sensível. Dir-se-ia dele, com razão, que inicia por si mesmo os seus efeitos no mundo sensível, sem que a própria ação comece nele; e isto seria válido sem que os efeitos no mundo sensível tivessem por isso de iniciar-se por si mesmos, já que eles, ainda que apenas através de seu caráter empírico (que é tão somente o fenômeno do inteligível), são sempre determinados de antemão, nesse mundo, por condições empíricas no tempo precedente, e somente são possíveis como uma continuação da série das causas naturais. Liberdade e natureza, assim, cada qual em seu significado completo, são encontradas nas mesmas ações, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, na medida em que se as compare com sua causa inteligível ou sensível.

Elucidação da ideia cosmológica de uma liberdade em ligação com a necessidade universal da natureza.

Eu considerei adequado começar por traçar o esboço para a solução de nosso problema transcendental, de modo que se pudesse ter uma boa visão de conjunto do caminho da razão nessa solução. Discerniremos agora os momentos de sua decisão, que são o que realmente importa, e consideraremos cada um em particular.

A lei da natureza de que tudo o que acontece tem uma causa; e de que a causalidade dessa causa, i. e., a ação - na medida em que vem antes no tempo e não pode, tendo em vista o efeito aí surgido, ter sempre existido, mas deve ter ela própria acontecido - também tem a sua causa entre os fenômenos, pela qual é determinada; e de que, portanto, todos os acontecimentos em uma ordem da natureza são empiricamente determinados: esta lei, a única pela qual os fenômenos constituem uma natureza e podem fornecer os objetos de uma experiência, é uma lei do entendimento da qual não é permitido afastar-se sob qualquer pretexto, nem dela retirar algum fenômeno; pois do contrário ele seria colocado fora de toda

experiência possível, seria com isso diferenciado de todos os objetos da experiência possível, e seria transformado em mero produto do pensamento e em uma fantasia.

Ainda que isso pareça apenas uma cadeia de causas, que não admite qualquer totalidade absoluta no regresso às suas condições, esta dúvida não nos detém de modo algum; pois ela já foi suprimida no julgamento geral da antinomia da razão pura, quando esta ascendia na série dos fenômenos em direção ao incondicionado. Se cedemos à ilusão do realismo transcendental, não sobra nem natureza nem liberdade. Aqui se coloca apenas a questão: se, quando em toda a série dos acontecimentos se reconhece apenas a necessidade da natureza, é possível, todavia, considerar a mesma coisa, que por um lado é mero efeito da natureza, como efeito da liberdade por outro lado, ou se entre os dois tipos de causalidade se encontra uma contradição direta.

Entre as causas no fenômeno certamente não pode haver nada que inicie uma série de modo absoluto e por si mesmo. Cada ação como fenômeno, na medida em que produz um acontecimento, é ela própria um acontecimento ou evento que pressupõe um outro estado, no qual se encontra a causa; tudo o que acontece, pois, é apenas uma continuação da série, e nenhum começo que ocorresse por si mesmo é nela possível. Logo, todas as ações das causas naturais na série temporal são, por seu turno, efeitos que igualmente pressupõem a sua causa na série do tempo. Uma ação originária, pela qual acontece algo que não existia antes, não pode ser esperada na conexão causal dos fenômenos.

Será também necessário, contudo, que, sendo os efeitos fenômenos, a causalidade de sua causa, que também é ela própria (causa) um fenômeno, tenha de ser apenas empírica? Não será antes possível que, embora se exija para cada efeito no fenômeno uma conexão com sua causa segundo leis da causalidade empírica, esta causalidade empírica mesma possa, sem quebrar minimamente a sua concatenação com as causas naturais, ser o efeito de uma causalidade não empírica, mas inteligível? Isto é: o efeito da ação, originária em relação aos fenômenos, de uma causa que, portanto, não é fenômeno, mas inteligível no que concerne a essa faculdade, ainda que, de resto, deva ser contada, enquanto um membro da cadeia natural, como parte do mundo sensível.

Nós necessitamos do princípio da causalidade dos fenômenos entre si para poder procurar e fornecer condições naturais para acontecimentos naturais, i. e., causas no fenômeno. Se isso é admitido, e não é enfraquecido por nenhuma exceção, então o entendimento, que em seu uso empírico vê apenas a natureza em todos os eventos, e está autorizado a fazê-lo, tem tudo o que poderia exigir, e as explicações seguem seu caminho sem obstáculos. Agora, não causa o mínimo prejuízo ao entendimento admitir - mesmo que se tratasse de algo meramente inventado - que entre as causas naturais haja também algumas que têm uma

faculdade apenas inteligível, uma vez que a sua determinação a agir não se baseia nunca em condições empíricas, mas em meros fundamentos do entendimento, de tal modo, porém, que a ação desta causa no fenômeno seja conforme à causalidade empírica. Pois desse modo o sujeito agente estaria, enquanto causa phaenomenon, encadeado à natureza em uma dependência inquebrantável de todas as suas ações, e apenas o phaenomenon desse sujeito (com toda a sua causalidade no fenômeno) conteria certas condições que, ascendendo-se do objeto empírico ao transcendental, teriam de ser consideradas como meramente inteligíveis. Pois, se nós só seguimos a regra da natureza naquilo que pode ser causa entre os fenômenos, podemos ficar despreocupados em relação àquilo que é pensado como um fundamento desses fenômenos e de sua concatenação no sujeito transcendental, que nos é empiricamente desconhecido. Este fundamento inteligível não diz respeito às questões empíricas, mas apenas ao pensamento no entendimento puro; e, embora os efeitos desse pensar e agir do entendimento puro se encontrem nos fenômenos, eles não devem por isso ser menos passíveis de uma explicação completa a partir de suas causas no fenômeno segundo leis naturais, na medida em que se siga somente o seu caráter empírico como fundamento supremo da explicação, e se deixe inteiramente de lado, como desconhecido, o caráter inteligível que é a causa transcendental daquele (a não ser na medida em que seja fornecido através do empírico como seu sinal sensível). O ser humano é um dos fenômenos do mundo sensível e, nessa medida, também uma das causas naturais cuja causalidade tem de estar sob leis empíricas. Como tal, portanto, ele também tem de possuir, como todas as outras coisas da natureza, um caráter empírico. Nós o notamos através de forças e faculdades que ele exprime em seus efeitos. Na natureza inanimada ou meramente animal, nós não encontramos qualquer fundamento para conceber alguma faculdade além da que é sensivelmente condicionada. O ser humano, contudo, que de resto conhece toda a natureza apenas através dos sentidos, também se conhece a si mesmo através da mera apercepção, mais precisamente em ações e determinações internas que ele absolutamente não pode contar entre as impressões dos sentidos; e é ele mesmo, por certo, de um lado fenômeno (Phänomen), de outro - qual seja, em relação a certas faculdades - um objeto meramente inteligível, já que a sua ação não pode, de forma alguma, ser atribuída à receptividade da sensibilidade. Nós denominamos tais faculdades entendimento e razão; a última, em especial, distingue-se de modo inteiramente próprio e admirável de todas as forças empiricamente condicionadas, já que considera seus objetos apenas segundo ideias e a partir disso determina o entendimento, que faz então de seus conceitos (também puros, é verdade) um uso empírico.

Que essa razão tenha causalidade, contudo, ou que ao menos possamos representar uma nela, é algo que fica claro a partir dos imperativos que em todo o âmbito prático impomos como regras às forças operantes. O dever exprime um tipo de necessidade e conexão com fundamentos que não aparece de outro modo em toda

a natureza. O entendimento só conhece aí aquilo que é, foi ou será. É impossível que algo deva ser aí de outro modo, a não ser como de fato já o é, em todas essas relações temporais; o dever, no entanto, caso só se tenha em vista o curso da natureza, não tem absolutamente nenhum significado. Nós não podemos, de forma alguma, perguntar o que deve acontecer na natureza; menos ainda as propriedades que um círculo deve ter; devemos perguntar apenas o que aí acontece, ou quais as propriedades que o último tem.

Esse dever expressa uma ação possível, pois, cujo fundamento não é outro senão um mero conceito, ao passo que o fundamento de uma mera ação da natureza tem de ser sempre um fenômeno. Agora, a ação a que o dever é dirigido tem de ser sempre possível sob condições naturais; estas condições naturais, porém, não dizem respeito à própria determinação do arbítrio, mas apenas ao efeito e ao sucesso do mesmo no fenômeno. Quantos quer que sejam os fundamentos naturais que me impelem a querer, e quantos quer que sejam os estímulos sensíveis, eles não podem produzir o dever, mas apenas um querer ainda longe de ser necessário, embora sempre condicionado; o dever que é expresso pela razão, pelo contrário, estabelece a medida e a finalidade, e mesmo a proibição e a autorização. Quer se trate de um objeto da mera sensibilidade (o agradável), quer da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente, nem segue a ordem das coisas tal como se apresenta no fenômeno, mas faz para si, com total espontaneidade, uma ordem própria segundo ideias, na qual acomoda as condições empíricas, e a partir da qual ela declara como necessárias até mesmo ações que ainda não aconteceram, e talvez nem venham a acontecer, mas de todas as quais se pressupõe, ainda assim, que a razão possa ter causalidade em relação a elas, pois sem isso ela não poderia ter efeitos de suas ideias na experiência.

Mas fiquemos por aqui, e aceitemos ao menos como possível que a razão realmente tem causalidade em relação aos fenômenos; ela deve então, mesmo sendo razão, mostrar um caráter empírico seu, pois toda causa pressupõe uma regra segundo a qual certos fenômenos se seguem como efeitos, e toda causa exige uma uniformidade dos efeitos que funda o conceito de causa (como uma faculdade); o qual, na medida em que tem de resultar de meros fenômenos, pode ser denominado seu caráter empírico e é estável, ao passo que os efeitos aparecem em figuras modificáveis segundo a diversidade das condições que os acompanham e em parte os limitam.

Assim, todo homem tem um caráter empírico de seu arbítrio, que não é outro senão uma certa causalidade de sua razão, na medida em que esta mostra em seus efeitos no fenômeno uma regra segundo a qual se podem inferir os fundamentos e as ações da razão no que diz respeito a seu tipo e seus graus, e julgar os princípios subjetivos de tal arbítrio. Como esse caráter empírico tem de ser ele mesmo, com efeito, derivado dos fenômenos a partir da regra dos mesmos, que é fornecida pela

experiência, então todas as ações humanas no fenômeno são determinadas, segundo a ordem da natureza, a partir de seu caráter empírico e das demais causas concomitantes; e, se nós pudéssemos investigar todos os fenômenos de seu arbítrio até o fundamento, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos prever com segurança e conhecer como necessária a partir de suas condições precedentes. Em relação a esse caráter empírico, portanto, não há liberdade; e nós podemos considerar o homem apenas a partir dele se apenas o observamos e, tal como ocorre na antropologia, queremos investigar fisiologicamente as causas motrizes de suas ações.

Se, no entanto, consideramos as mesmas ações em relação à razão - mas não a razão especulativa, para explicá-las no que diz respeito à sua origem, e sim a razão como causa que as produz (em uma palavra: se as confrontamos com esta do ponto de vista prático) -, então encontramos uma regra e uma ordem inteiramente diversas da ordem da natureza. Pois aí não deveria talvez ter acontecido tudo o que aconteceu, e que segundo leis empíricas tinha de ter inevitavelmente acontecido, no curso da natureza. Às vezes notamos, contudo, ou ao menos acreditamos notar, que as ideias da razão realmente provaram uma causalidade no que diz respeito às ações humanas como fenômenos, e que elas aconteceram, portanto, não porque foram determinadas por causas empíricas, mas porque, isto sim, foram determinadas por fundamentos da razão.

Supondo-se, pois, que se pudesse dizer que a razão tem causalidade em relação ao fenômeno: poderia a sua ação denominar-se livre, sendo que em seu caráter empírico (no modo dos sentidos) é necessária e determinada de maneira inteiramente precisa? Este, por seu turno, é determinado no caráter inteligível (no modo do pensamento). Nós não conhecemos esta última ação, todavia, e a designamos através de fenômenos que apenas dão a conhecer imediatamente o modo dos sentidos (caráter empírico)[139]. Na medida, contudo, em que pode ser atribuída ao modo do pensamento como sua causa, a ação não acontece a partir dele segundo leis empíricas, i. e., como se fosse antecedida pelas condições da razão pura, mas sim de tal modo que os seus efeitos a antecedam no fenômeno do sentido interno. Como uma faculdade meramente inteligível, a razão pura não está submetida à forma do tempo nem, portanto, às condições da sequência do tempo. A causalidade da razão no caráter inteligível não surge ou se inicia em um certo tempo para produzir um efeito. Pois. nesse caso ela estaria ela própria submetida à lei natural dos fenômenos, já que esta determina séries causais no que diz respeito ao tempo; e a causalidade seria então natureza, não liberdade. Nós poderemos dizer, portanto, que, se a razão pode ter causalidade em relação aos fenômenos, ela é então uma faculdade pela qual se inicia pela primeira vez a condição sensível de uma série empírica de efeitos. Pois a condição que reside na razão não é sensível e, portanto, não começa ela própria. Com isso tem então lugar aquilo que nos faltava em todas

as séries empíricas: que a condição de uma série sucessiva de acontecimentos pode ser ela própria empiricamente incondicionada. Pois aqui a condição está fora da série dos fenômenos (no inteligível) e, portanto, não está submetida a nenhuma condição sensível e nenhuma determinação temporal por meio de causas precedentes.

Apesar disso, a mesma causa pertence também, em um outro aspecto, à série dos fenômenos. O ser humano é ele mesmo fenômeno. Seu arbítrio tem um caráter empírico que é a causa (empírica) de todas as suas ações. Das condições que determinam o ser humano segundo esse seu caráter, não há uma que não esteja contida na série dos efeitos naturais e não obedeça à lei desta última, segundo a qual não se encontra nenhuma causalidade incondicionada daquilo que acontece no tempo. Nenhuma ação dada pode, portanto (já que só pode ser percebida como fenômeno), iniciar-se absolutamente por si mesma. No que diz respeito à razão, porém, não se pode dizer que aquele estado em que ela determina o arbítrio seja precedido por um outro em que tal estado seja ele mesmo determinado. Pois, uma vez que a razão não é ela própria um fenômeno e não está submetida a condições da sensibilidade, não há nela nenhuma série temporal relativa à sua causalidade e, portanto, a lei dinâmica da natureza, que determina a série temporal segundo regras, não pode aplicar-se a ela.

A razão é, portanto, a condição permanente de todas as ações voluntárias sob as quais o ser humano aparece como fenômeno. Cada uma delas é determinada previamente no caráter empírico do ser humano antes mesmo de ela acontecer. Com relação ao caráter inteligível, do qual aquele é apenas o esquema sensível, não vale qualquer antes ou depois; e toda ação, independentemente da relação temporal que ela mantém com outros fenômenos, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, que age livremente, portanto, sem ser dinamicamente determinada, seja por fundamentos externos ou internos (mas anteriores no tempo), na cadeia das causas naturais; e esta sua liberdade não pode, portanto, ser apenas considerada negativamente como independência das condições empíricas (pois nesse caso a faculdade da razão cessaria de ser uma causa dos fenômenos), mas tem de ser também designada positivamente como uma faculdade de iniciar por si mesma uma série de acontecimentos, de modo que nada comece nela, mas ela mesma, como condição incondicionada de toda ação voluntária, não admita sobre si nenhuma condição precedente no tempo, ao passo que seu efeito, embora começando na série dos fenômenos, não pode jamais constituir aí um começo absolutamente primeiro.

Para elucidar o princípio da razão com um exemplo extraído de seu uso empírico não para confirmá-lo (pois semelhantes provas são inadequadas para afirmações transcendentais) -, tome-se uma ação voluntária como, por exemplo, uma mentira maldosa pela qual alguém tenha ocasionado uma certa confusão na sociedade, e que é investigada primeiro no que diz respeito às causas motrizes de

que se originou, para a partir disso julgar-se como ela poderia, com suas consequências, ser a ele imputada. Para o primeiro propósito, examina-se o seu caráter empírico até as suas fontes, que se procuram na má educação, nas más companhias, em parte também na malignidade de uma natureza insensível à vergonha, em parte na leviandade e na desconsideração; de modo que não se deixe de prestar atenção também às causas ocasionais conducentes à ação. Em tudo isso, procede-se como, em geral, na investigação da série das causas determinantes de um dado efeito natural. Mesmo que se acredite que a ação é assim determinada, não se deixa por isso de repreender o criminoso, e isto não devido à sua natureza desafortunada, nem devido às circunstâncias influentes sobre ele, e nem mesmo devido a seu modo precedente de vida; pois se pressupõe que se poderia deixar inteiramente de lado como ele foi criado, e considerar a série transcorrida de condições como não ocorrida, mas o ato como inteiramente incondicionado em relação ao estado precedente, como se o agente iniciasse assim, por si mesmo apenas, uma série de consequências. Essa repreensão se funda em uma lei da razão pela qual se considera esta última como uma causa que poderia e deveria, independentemente de todas as mencionadas condições empíricas, ter determinado de outro modo o comportamento do ser humano. E, de fato, essa causalidade da razão não é vista apenas como uma concorrência, mas em si mesmo como completa, ainda que os móbiles sensíveis não estejam a seu favor, mas até mesmo Contra ela; a ação é atribuída a seu caráter inteligível e ele tem agora, no momento em que mente, toda a culpa; a razão foi inteiramente livre, portanto, independentemente de todas as condições sensíveis do ato, devendo este ser atribuído unicamente à sua negligência.

Nesse juízo de imputação se percebe facilmente que se tinha em mente, aí, que a razão não seria afetada de modo algum por toda aquela sensibilidade; ela não se modificaria (ainda que seus fenômenos, ou seja, o modo pelo qual ela se mostra em seus efeitos); nenhum estado antecede nela a um outro, determinando-o; ela não faria parte, portanto, da série de condições sensíveis que, segundo leis naturais, tornam necessários os fenômenos. Ela, a razão, está presente, e é sempre a mesma, em todas as ações do ser humano, em todas as circunstâncias temporais, mas não está ela própria no tempo, nem cai em um estado novo em que antes não estava; ela é determinante, mas não determinável em relação a tal estado. Por isso não se pode perguntar: por que a razão não se determinou a si mesma de outro modo?, mas apenas: por que ela não determinou os fenômenos de outro modo através de sua causalidade? Quanto a isso, porém, nenhuma resposta é possível. Pois um outro caráter inteligível teria dado um outro empírico; e se dizemos que, independentemente do modo como havia conduzido sua vida até o momento, o criminoso poderia ter deixado de mentir, isto significa apenas que a mentira estaria sob o poder da razão, e a razão, em sua causalidade, não está submetida a nenhuma condição do fenômeno ou do curso do tempo; e que, embora a diferença do tempo

possa certamente constituir uma diferença crucial dos fenômenos uns em relação aos outros, ela não pode, visto que eles não são coisas, nem portanto causas em si mesmos, dar lugar a uma diferença na ação relativamente à razão.

Nós só podemos, portanto, no julgamento das ações livres quanto à sua causalidade, chegar até a causa inteligível, mas não além dela-, nós podemos saber que ela é livre, i. e., determinada independentemente da sensibilidade, e que, desse modo, pode ser a condição sensivelmente incondicionada dos fenômenos. Quanto à por que o caráter inteligível dá precisamente estes fenômenos e este caráter empírico sob as presentes condições, isto é algo cuja resposta está muito além de toda a faculdade de nossa razão, e mesmo de sua competência para simplesmente perguntá-lo; é como se se perguntasse por que o objeto transcendental de nossa intuição sensível externa dá justamente uma intuição no espaço, e não alguma outra. Mas o problema que tínhamos aqui de solucionar não nos obriga a isso de modo algum, pois ele era apenas o seguinte: se a liberdade contradiz a necessidade natural em uma única e mesma ação; e a este nós já respondemos suficientemente mostrando que, se naquela é possível uma relação a um tipo inteiramente diverso de condições, a lei da última não afeta a primeira, podendo ambas existir independentemente uma da outra, e sem que uma prejudique a outra.

Deve-se observar que nós não quisemos estabelecer aqui a realidade da liberdade como uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos de nosso mundo sensível. Pois, além de não ser uma consideração transcendental que somente tivesse a ver com conceitos, isso não daria certo, já que nunca podemos inferir da experiência algo que absolutamente não pode ser pensado segundo leis da experiência. Além disso, não quisemos jamais provar a possibilidade da liberdade; pois isso também não teria dado certo, uma vez que não podemos, em geral, conhecer a partir de meros conceitos *a priori* a possibilidade de um fundamento real ou de uma causalidade. A liberdade só é tratada aqui como uma ideia transcendental, pela qual a razão pensa começar absolutamente, através do sensivelmente condicionado, a série das condições no fenômeno, mas pela qual também se enreda em uma antinomia com suas próprias leis, que ela prescreve ao uso empírico do entendimento. Que essa antinomia, contudo, esteja baseada em uma mera ilusão, e que a natureza pelo menos não contradiga a causalidade por liberdade, isto era a única coisa que podíamos estabelecer e, de resto, também a única coisa que pretendíamos.

IV. Solução da ideia cosmológica da totalidade da dependência dos fenômenos em relação à sua existência em geral

No último item nós considerávamos as modificações do mundo sensível em sua série dinâmica, em que cada uma delas está submetida à outra como sua causa.

Agora esta série dos estados nos servirá apenas como fio condutor para chegar a uma existência que possa ser a condição suprema de todo modificável, qual seja, o ser necessário. Não se trata aqui da causalidade incondicionada, mas da existência incondicionada da própria substância. A série que temos diante de nós, portanto, é apenas, de fato, uma série de conceitos, e não de intuições, já que uma é a condição da outra.

Vê-se facilmente, contudo, que, sendo tudo modificável no conjunto completo dos fenômenos, portanto condicionado na existência, não poderia haver em parte alguma, na série da existência dependente, um membro incondicionado cuja existência fosse absolutamente necessária; e que, portanto, se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, e justamente por isso a sua condição pertencesse sempre, com o condicionado, a uma única e mesma série dos fenômenos, jamais poderia ter lugar um ser necessário como condição da existência dos fenômenos do mundo sensível.

O regresso dinâmico tem em si, porém, como próprio e distintivo em relação ao matemático, o seguinte: como este só lida de fato com a concatenação das partes em um todo, ou a decomposição de um todo em suas partes, as condições dessa série tem de ser consideradas como partes da mesma, portanto como homogêneas e, por conseguinte, como fenômenos; ao passo que naquele regresso, em que não se trata da possibilidade de um todo incondicionado a partir de partes dadas, nem de uma parte incondicionada para um dado todo, mas sim da derivação de um estado a partir de sua causa, ou da existência contingente da própria substância a partir da necessária, a condição não poderia constituir com o condicionado, de maneira igualmente necessária, uma série empírica.

Permanece para nós, portanto, na antinomia ilusória que temos diante de nós, um caminho aberto, qual seja, que ambas as proposições em conflito podem ser simultaneamente verdadeiras em diferentes sentidos, de tal modo que todas as coisas do mundo sensível sejam completamente contingentes e, portanto, tenham sempre uma existência empiricamente condicionada, ao passo que, não obstante, também haja uma condição não empírica da série inteira, i. e., um ser absolutamente necessário. Pois este, como condição inteligível, não pertenceria de modo algum à série como seu membro (nem sequer como seu membro supremo), e também não produziria um membro da série de maneira empiricamente incondicionada, mas deixaria o inteiro mundo sensível na existência empiricamente condicionada que perpassa todos os seus membros. Nisso, portanto, esse modo de colocar uma existência incondicionada como fundamento dos fenômenos se distinguiria da causalidade empiricamente incondicionada (da liberdade) do último artigo, no sentido de que na liberdade a coisa mesma, como causa (substantia phaenomenon), pertencia à série das condições, e apenas a sua causalidade era pensada como inteligível, ao passo que aqui o ser necessário tem de ser pensado, de maneira meramente inteligível, como inteiramente fora da série do mundo sensível (como

ens extramundanum), único modo de evitar que ele próprio seja submetido à lei da contingência e da dependência de todos os fenômenos.

Em relação a este nosso problema, portanto, o princípio regulativo da razão é o de que tudo no mundo sensível tem existência empiricamente condicionada, e em nenhuma parte dele há uma necessidade incondicionada no que diz respeito a alguma propriedade sua; que não há nenhum membro da série de condições do qual não se deva sempre esperar e, na medida do possível, procurar a condição empírica em uma experiência possível, e nada nos autorizaria a derivar a existência de alguma condição fora da série empírica, ou mesmo a tomá-la, na própria série, como absolutamente independente e autossuficiente; do mesmo modo, contudo, também não estaríamos autorizados a negar que a série inteira possa estar fundada em algum ser inteligível (o qual, portanto, é livre de toda condição empírica e, na verdade, contém o fundamento de possibilidade de todos esses fenômenos).

Não se trata aqui, no entanto, de provar a existência incondicionalmente necessária de um ser, ou mesmo de fundar aí a simples possibilidade de uma condição meramente inteligível da existência dos fenômenos do mundo sensível; na verdade, do mesmo modo como limitamos a razão, impedindo-a de abandonar os fios da condição empírica e perder-se em fundamentos transcendentes de explicação, incapazes de uma exposição *in* concreto, trata-se aqui de limitar também do outro lado a lei do uso meramente empírico do entendimento, impedindo-a de decidir sobre a possibilidade das coisas em geral e de declarar o inteligível como impossível por ele não nos ser útil na explicação dos fenômenos. Só é mostrado com isso, portanto, que a completa contingência de todas as coisas da natureza, e de todas as suas condições (empíricas), pode perfeitamente coexistir com a pressuposição arbitrária de uma condição necessária, ainda que meramente inteligível; não haveria, assim, nenhuma contradição verdadeira entre essas duas afirmações, e elas poderiam, portanto, ser cada qual a seu lado verdadeira. Mesmo que tal ser inteligível, absolutamente necessário, fosse em si impossível, isto não poderia ser inferido, de maneira alguma, da dependência e contingência universal de tudo o que pertence ao mundo sensível, nem tampouco do princípio de não parar em nenhum membro da mesma enquanto ele seja contingente e apelar a uma causa fora do mundo. Seja em seu caminho no uso empírico, seja em seu peculiar caminho no uso transcendental, a razão segue assim seu curso.

O mundo sensível contém somente fenômenos, mas estes são meras representações que, por seu turno, são sempre sensivelmente condicionadas; e, como nós nunca temos aqui coisas em si mesmas como nossos objetos, não é de admirar-se que nunca estejamos autorizados a, a partir de um membro da série empírica - seja ele qual for -, dar um salto para fora da interconexão da sensibilidade, como se houvesse coisas em si mesmas existindo fora do seu fundamento transcendental, e que se pudessem abandonar para buscar a causa de

sua existência fora delas; o que acabaria certamente por acontecer com coisas contingentes, mas não com meras representações de coisas, cuja contingência é ela própria apenas um fenômeno (Phänomen) e não pode conduzir a nenhum outro regresso senão aquele que determina os fenômenos (Phänomena), i. e., o empírico. Conceber, no entanto, um fundamento inteligível dos fenômenos, i. e., do mundo sensível, e pensá-lo como liberto de toda a contingência do último, é algo que não contraria nem o regresso empírico ilimitado na série dos fenômenos, nem a contingência completa destes últimos. Isto era também, no entanto, tudo o que tínhamos para realizar a supressão da antinomia ilusória, e apenas desse modo podia ser feito. Pois, se cada condição para cada condicionado (no que diz respeito à existência) é sensível e, justamente por isso, pertencente à série, então ela própria é, por seu turno, condicionada (como o demonstra a antítese da quarta antinomia). Ou bem, portanto, mantinha-se um conflito com a razão que exige o incondicionado, ou bem este era posto, fora da série, no inteligível, cuja necessidade não exige nem admite qualquer condição empírica e, portanto, é incondicionalmente necessária relativamente aos fenômenos.

O uso empírico da razão (em relação às condições da existência no mundo sensível) não é afetado pela admissão de um ser meramente inteligível, mas antes ascende, segundo o princípio da contingência completa, das condições empíricas às mais elevadas, que são sempre igualmente empíricas. Quando se trata do uso puro da razão, contudo (em vista dos fins), esse princípio regulativo também não exclui a admissão de uma causa inteligível que não esteja na série. Pois esta significa apenas, nesse caso, o fundamento para nós transcendental e desconhecido da possibilidade da série sensível em geral, e sua existência, independentemente de todas as condições desta última e incondicionalmente necessária em relação a ela, não contraria de modo algum a contingência ilimitada daquelas condições, nem, portanto, o incessante regresso na série das condições empíricas.

Observação final a toda a antinomia da razão pura

Enquanto só tenhamos por objeto, com nossos conceitos da razão, a totalidade das condições no mundo sensível, e aquilo que possa nele acontecer a serviço da razão, nossas ideias são de fato transcendentais, mas ainda assim cosmológicas. Tão logo, porém, coloquemos o incondicionado (do qual verdadeiramente se trata) naquilo que está inteiramente fora do mundo sensível e, portanto, de toda experiência sensível, as ideias se tornam transcendentes: elas servem não apenas para a completude do uso empírico da razão (que permanece uma ideia nunca realizável, mas ainda assim a ser seguida), mas se descolam inteiramente disso e criam por si mesmas objetos cuja matéria não é extraída da experiência, e cuja realidade objetiva também não se baseia na completude da série empírica, mas sim em conceitos puros *a priori*. Semelhantes ideias transcendentais têm um objeto

meramente inteligível que, por certo, seria permitido admitir como um objeto transcendental do qual de resto nada se sabe, mas que para pensar como uma coisa determinável através de seus predicados distintivos e internos não temos, de nossa parte, nem os fundamentos de sua possibilidade (como independente de todos os conceitos da experiência), nem a mínima justificativa para admitir tal objeto - não passando este, portanto, de um mero produto do pensamento. Apesar disso, a ideia que engendrou a quarta antinomia, dentre todas as ideias cosmológicas, é aquela que nos incita a arriscar esse passo. Pois a existência dos fenômenos, em si mesma inteiramente infundada e sempre condicionada, exige que providenciemos algo distinto de todos os fenômenos, portanto um objeto inteligível, em que cesse toda essa contingência. Como, no entanto, uma vez que tenhamos tomado a liberdade de supor uma realidade existente por si mesma fora do campo da sensibilidade como um todo, os fenômenos têm de ser considerados tão somente como modos contingentes pelos quais tais seres, que são eles próprios inteligências, representam os objetos inteligíveis, então não nos resta nada senão a analogia a partir da qual empregamos os conceitos da experiência para formar algum conceito das coisas inteligíveis, muito embora não tenhamos delas, em si mesmas, o mínimo conhecimento. Como só tomamos contato com o contingente através da experiência, mas aqui se trata de coisas que não devem ser objetos da experiência, então teremos de derivar o conhecimento das mesmas daquilo que é em si necessário, i. e., dos conceitos puros das coisas em geral. O primeiro passo que damos fora do mundo sensível nos força, portanto, a iniciar nossos novos conhecimentos pela investigação do ser absolutamente necessário e derivar dos conceitos sobre o mesmo os conceitos de todas as coisas enquanto sejam inteligíveis; e é esta a tentativa que pretendemos realizar no próximo capítulo.

Terceiro capítulo: O ideal da razão pura

Primeira seção: Do ideal em geral

Nós vimos acima que nenhum objeto pode ser representado através dos conceitos puros do entendimento sem as condições da sensibilidade, pois faltariam as condições de sua realidade objetiva, e nada seria encontrado nele a não ser a mera forma do pensamento. Apesar disso, eles podem ser expostos *in* concreto quando aplicados aos fenômenos; pois nestes eles encontram de fato a matéria para o conceito empírico, que não é senão um conceito do entendimento *in* concreto. As ideias, porém, estão ainda mais longe da realidade objetiva que as categorias; pois não se pode encontrar nenhum fenômeno capaz de representá-las *in* concreto. Elas contêm uma certa completude, a que não chega nenhum conhecimento empírico possível, e a razão só visa aí uma unidade sistemática, da qual a unidade empiricamente possível busca aproximar-se, sem jamais atingi-la inteiramente.

Mais distante ainda da realidade objetiva do que as ideias, porém, parece ser aquilo que eu denomino ideal, e pelo qual entendo a ideia não apenas *in* concreto, mas *in* indivíduo, i. e., como uma coisa singular que só é determinável, ou mesmo determinada, através da ideia.

Em toda a sua perfeição, a humanidade contém não apenas a ampliação de todas as propriedades essencialmente pertencentes a essa natureza, e que constituem o nosso conceito dela até a congruência completa com os seus fins, que seria a nossa ideia da humanidade perfeita, mas também tudo o que pertence à determinação completa da ideia fora desse conceito; pois de todos os predicados opostos apenas um único pode servir à ideia do mais perfeito ser humano. O que é para nós um ideal era para Platão uma ideia do entendimento divino, um objeto singular na intuição pura do mesmo, o mais perfeito em cada espécie de seres possíveis e o fundamento originário de todas as cópias no fenômeno.

Sem nos atrevermos a ir tão longe, temos de admitir que a razão humana contém não apenas ideias, mas também ideais que, embora sem a força criadora platônica, têm força prática (como princípios regulativos) e servem de fundamento à possibilidade da perfeição de certas ações. Conceitos morais não são conceitos inteiramente puros da razão, pois algo empírico (prazer ou desprazer) lhes serve de fundamento. Ainda assim, eles podem, em relação aos princípios com que a razão põe limites à liberdade, em si desprovida de leis (quando, portanto, só se tem em vista a forma deles), servir muito bem como exemplos de conceitos puros da razão. A virtude, e com ela a sabedoria humana, em toda a sua pureza, são ideias. Mas o sábio (do estoico) é um ideal, i. e., um ser humano que só existe em pensamento, mas que não é inteiramente congruente com a ideia da sabedoria. Assim como a ideia fornece a regra, o ideal serve, nesse caso, como modelo para a determinação completa da cópia; e nós não temos outro padrão de medida para nossas ações senão o comportamento desse ser humano divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos melhoramos, muito embora não possamos jamais atingi-lo. Mesmo que não se possa conceder-lhes realidade objetiva (existência), esses ideais não devem por isso ser considerados fantasias, mas antes fornecem um indispensável padrão de medida da razão, que necessita de um conceito daquilo que é inteiramente completo em sua espécie para a partir dele avaliar e medir o grau e as carências do imperfeito. Querer realizar o ideal em um exemplo, porém, i. e., no fenômeno, como o sábio em um romance, por exemplo, é impraticável e, além disso, tem algo de absurdo e pouco edificante em si, já que os limites que continuamente prejudicam a completude na ideia impossibilitam qualquer ilusão em tal tentativa e, assim, tornam o bem que repousa na ideia ele próprio suspeito e parecido com uma mera invenção.

É isso o que se passa com o ideal da razão, que tem de basear-se sempre em determinados conceitos e servir de regra e modelo seja para a observância, seja para

o julgamento. Algo inteiramente diverso se passa com as criaturas da imaginação, sobre as quais ninguém pode fornecer uma explicação ou um conceito compreensível; elas são como monogramas, que são meros traços singulares, ainda que não determinados por uma regra que se pudesse indicar, e que, mais do que uma imagem determinada, constituem um esboço flutuando em meio a diversas experiências, por assim dizer, tal como pintores e fisionomistas afirmar ter na mente e que são, segundo eles, como uma silhueta incomunicável de seus produtos ou julgamentos. Elas podem ser denominadas, ainda que apenas inapropriadamente, ideais da sensibilidade, já que devem ser o modelo inatingível de intuições empíricas possíveis e, apesar disso, não fornecem uma regra que possa ser explicada ou provada.

O propósito da razão com seu ideal, pelo contrário, é a determinação completa segundo regras *a priori*, por isso ela concebe um objeto que deve ser completamente determinável por princípios, ainda que faltem para isso as condições suficientes na experiência e o próprio conceito, portanto, seja transcendente.

Segunda seção: Do ideal transcendental (prototypon transcendentale)

Todo conceito é indeterminado em relação àquilo que não está nele mesmo contido, e está submetido ao princípio da determinabilidade - que de dois predicados contraditoriamente opostos um ao outro apenas um poderia servir-lhe o qual se baseia no princípio de contradição e, portanto, é um princípio meramente lógico que abstrai de todo conteúdo do conhecimento e só tem em vista a forma lógica deste.

Toda coisa, porém, no que diz respeito à sua possibilidade, está submetida ainda ao princípio da determinação completa, segundo o qual apenas um de todos os predicados possíveis das coisas, na medida em que sejam comparados com seus opostos, pode servir-lhe. Este princípio não se baseia apenas no princípio de contradição, pois, além da relação de dois predicados conflitantes entre si, considera cada coisa também em relação com a possibilidade total enquanto conjunto completo de todos os predicados das coisas em geral, e, na medida em que pressupõe tal possibilidade como condição *a priori*, representa cada coisa como tendo sua possibilidade derivada da parte que tem naquela possibilidade total[140]. O princípio da determinação completa, portanto, diz respeito ao conteúdo, e não apenas à forma lógica. Ele é o princípio da síntese de todos os predicados que devem constituir o conceito completo de uma coisa, e não apenas a representação analítica por meio de um entre dois predicados opostos; e contém uma pressuposição transcendental, qual seja, a da matéria de todas as possibilidades que devem conter *a priori* os data para a possibilidade particular de cada coisa.

A proposição tudo o que existe é completamente determinado significa não apenas que de cada par de predicados opostos dados um tenha sempre de servir-lhe,

mas também que de todos os predicados possíveis um tenha sempre de servir-lhe; através dessa proposição se comparam não apenas os predicados entre si, logicamente, mas também a própria coisa com o conjunto completo de todos os predicados possíveis, transcendentalmente. Ela quer dizer apenas que, para conhecer completamente uma coisa, é preciso conhecer todo possível e através dele, seja afirmativa seja negativamente, determiná-la. A determinação completa é, por conseguinte, um conceito que jamais podemos expor *in* concreto em sua totalidade, e se funda,, portanto, em uma ideia que tem seu lugar somente na razão, a qual prescreve ao entendimento a regra de seu uso completo.

Ainda que essa ideia do conjunto completo de todas as possibilidades, na medida em que serve de fundamento, como condição, à determinação completa de todas as coisas, seja ela própria, de fato, ainda indeterminada com relação aos predicados, pode constituir tal conjunto, e nós não pensemos aí nada mais que um conjunto completo de todos os predicados possíveis em geral, em uma investigação mais detida notamos que essa ideia, como conceito originário de uma variedade de predicados, exclui predicados que já são dados como derivados a partir de outros, ou que não poderiam estar lado a lado, e se refina em um conceito determinado completamente *a priori*, tornando-se assim o conceito de um objeto singular completamente determinado através da mera ideia, e tendo de ser denominada, portanto, um ideal da razão pura.

Se consideramos todos os predicados possíveis não apenas logicamente, mas também transcendentalmente, i. e., segundo o seu conteúdo que pode ser pensado neles *a priori*, notamos que por meio de um deles é representado um ser, por meio dos outros um mero não ser. A negação lógica, que é indicada tão somente com a palavrinha não, nunca se prende a um conceito, mas à relação deste com um outro no juízo, e pode, portanto, não ser nem de perto suficiente para designar um conceito em relação a seu conteúdo. A expressão “não mortal” pode não dar a conhecer, de modo algum, que se está representando um mero não ser no objeto, mas antes deixa todo conteúdo intocado. Uma negação transcendental, pelo contrário, significa o não ser em si mesmo, ao qual se opõe a afirmação transcendental, que é algo cujo conceito já exprime em si mesmo um ser e, portanto, é denominado realidade (coisidade), pois é apenas através dela, e tão longe quanto ela alcança, que os objetos são algo (coisas); a negação que a ela se opõe, por outro lado, significa uma mera carência e, quando apenas ela é pensada, representa-se a supressão de todas as coisas.

Agora, ninguém pode conceber uma negação, de maneira determinada, sem que a afirmação oposta lhe sirva de fundamento. Quem nasceu cego não pode ter a mínima representação da escuridão, já que não tem da luz; o selvagem não pode ter da pobreza, já que não conhece a abundância[141]. O ignorante não tem um conceito de sua ignorância, já que não tem um da ciência, e assim por diante. Todos os conceitos

das negações, portanto, são conceitos derivados, e as realidades contêm os data e, por assim dizer, a matéria ou o conteúdo transcendental para a possibilidade e a determinação completa de todas as coisas.

Se, pois, a determinação completa está fundada, em nossa razão, em um substrato que contém como que a inteira provisão de conteúdo da qual podem ser extraídos todos os predicados possíveis das coisas, então esse substrato não é outro senão a ideia de um todo da realidade (omnitudo realitatis). Todas as verdadeiras negações, portanto, não são senão limites, que não poderiam ser assim denominados caso não tivessem por fundamento o ilimitado (o todo).

Através dessa posse total da realidade, no entanto, também é representado o conceito de uma coisa em si mesma como completamente determinado, e o conceito de um entis realissimi é o conceito de um ser singular, pois um dentre todos os predicados opostos possíveis, qual seja, aquilo que pertence absolutamente ao ser, é encontrado em sua determinação. Ele é um ideal transcendental, portanto, que serve de fundamento à determinação completa que se encontra necessariamente em tudo aquilo que existe, e constitui a condição material suprema e completa de sua possibilidade, à qual tem de ser remetido, no que diz respeito ao conteúdo, todo pensamento dos objetos em geral. É também, contudo, o único ideal de que a razão humana é efetivamente capaz, pois é o único caso em que um conceito de uma coisa, em si universal, é completamente determinado por si mesmo e conhecido como a representação de um indivíduo.

A determinação lógica de um conceito através da razão se baseia em um silogismo disjuntivo no qual a premissa maior contém uma divisão lógica (a divisão da esfera de um conceito universal), a premissa menor limita tal esfera até uma parte e a conclusão determina o conceito por meio desta. O conceito Universal de uma realidade em geral não pode ser dividido *a priori*, pois sem experiência não se conhece nenhuma espécie determinada de realidade que estivesse contida sob aquele gênero. Assim, a premissa maior transcendental da determinação completa de todas as coisas não é outra coisa senão a representação do conjunto completo de toda realidade: não apenas um conceito que compreende todos os predicados sob si no que diz respeito a seu conteúdo transcendental, mas que os compreende em si; e a determinação completa de cada coisa se baseia na limitação desse todo da realidade, na medida em que algo do mesmo é atribuído à coisa, e o resto é excluído, o que concorda com o ou-ou da premissa maior disjuntiva e com a determinação do objeto por meio de um dos membros dessa divisão na premissa menor. De acordo com isso, o uso da razão pelo qual ela põe o ideal transcendental como fundamento da determinação de todas as coisas possíveis é análogo àquele pelo qual ela procede nos silogismos disjuntivos; que é o princípio que eu havia colocado acima como fundamento da divisão sistemática de todas as ideias transcendentais, e segundo o

qual elas são engendradas paralela e correspondentemente aos três tipos de silogismos.

É evidente por si mesmo que, com vistas a esse seu propósito, qual seja, o de simplesmente representar-se a necessária determinação completa das coisas, a razão não pressupõe a existência de tal ser conforme ao ideal, mas apenas a ideia do mesmo, de modo a derivar de uma totalidade incondicionada da determinação completa a condicionada, i. e., a totalidade do que é limitado. O ideal é para ela, portanto, o modelo (prototypon) de todas as coisas, que, enquanto cópias defeituosas (ectypa), tiram todas daí a matéria para a sua possibilidade e, quer se aproximem mais ou menos dele, sempre estarão infinitamente longe de atingi-lo.

Assim, toda possibilidade das coisas (da síntese do diverso no que diz respeito ao seu conteúdo) é considerada como derivada, e apenas aquela que encerra em si toda realidade é considerada como originária. Pois todas as negações (que, de qualquer forma, são os únicos predicados pelos quais todo o resto se distingue do ser realíssimo) são meras limitações de uma realidade maior e, no fim das contas, da realidade suprema, que elas portanto pressupõem e da qual são meramente derivadas no que diz respeito a seu conteúdo. Toda diversidade das coisas é apenas um modo tão variado de limitar o conceito da realidade suprema, que é o seu substrato comum, quanto o são as figuras enquanto diferentes modos de limitar o espaço infinito. Por isso o objeto do ideal da razão, que só se encontra nela, também pode ser denominado ser originário (ens originarium), e, na medida em que não tem nenhum acima dele, ser supremo (ens summum), e, na medida em que tudo está sob ele como condicionado, ser de todos os seres (ens entium). Nada disso, contudo, significa a relação objetiva de um objeto real com outras coisas, mas apenas da ideia com conceitos, e nos deixa em completa ignorância quanto à existência de um ser de tão extraordinária superioridade.

Como também não se pode dizer que um ser originário consiste de muitos seres derivados, já que cada um destes pressupõe aquele e, portanto, não pode constituí-lo, então o ideal de um ser originário também tem de ser pensado como simples.

Assim, a derivação de todas as outras possibilidades a partir desse ser originário também não poderá, para falar com precisão, ser considerada como uma limitação e como que uma divisão de sua realidade suprema; pois nesse caso o ser originário seria considerado como um mero agregado de seres derivados, o que é impossível, segundo o acima exposto, mesmo que assim o tenhamos representado, inicialmente, em um primeiro esboço. Na verdade, a realidade suprema serviria de base à possibilidade de todas as coisas como fundamento, não como conjunto, e a diversidade desta última estaria baseada não na própria limitação do ser originário, mas na de sua completa consequência, à qual pertenceriam então toda a nossa

sensibilidade, juntamente com toda a realidade no fenômeno - que não pode pertencer, como ingrediente, à ideia do ser supremo.

Se, pois, continuamos a perseguir essa nossa ideia e a hipostasiamos, poderemos determinar o ser originário, por meio do mero conceito da realidade suprema, como um ser único, simples, todo-suficiente, eterno etc., em uma palavra, em sua incondicionada completude através de todos os predicamentos. O conceito de tal ser é aquele de Deus, concebido em sentido transcendental; e o ideal da razão pura é, assim, o objeto de uma teologia transcendental, tal como também acima o introduzi.

Entretanto, esse uso da ideia transcendental já estaria ultrapassando os limites de sua determinação e de sua admissibilidade. Pois a razão só a pôs, como conceito de toda realidade, no fundamento da determinação completa das coisas em geral, sem pretender que toda essa realidade seja objetivamente dada ou constitua ela própria uma coisa. Esta última é uma mera invenção pela qual reunimos e realizamos o diverso de nossa ideia em um ideal como um ser singular, algo para que não temos qualquer legitimidade, e nem sequer a possibilidade de admitir tal hipótese; do mesmo modo, as consequências que decorram de tal ideal não dizem respeito algum à determinação completa das coisas em geral, para a qual a ideia era de fato necessária, e não têm sobre ela a mínima influência.

Não é suficiente descrever o comportamento de nossa razão e sua dialética; também é preciso tentar descobrir as suas fontes, para poder explicar essa ilusão mesma como um fenômeno (Phãnomen) do entendimento; pois o ideal de que falamos está fundado em uma ideia natural e não meramente arbitrária. Por isso eu pergunto: como a razão é levada a considerar toda possibilidade das coisas como derivada de uma única que lhes serve de fundamento, qual seja, a da realidade suprema, e a pressupor esta última, então, como contida em um ser originário singular?

A resposta se oferece por si mesma a partir das discussões da analítica transcendental. A possibilidade dos objetos dos sentidos é uma relação dos mesmos com nosso pensamento em que algo (a saber, a forma) pode ser pensado *a priori*, mas em que tem de ser dado aquilo que constitui a matéria, i. e., a realidade no fenômeno (que corresponde à percepção), sem a qual ele não poderia sequer ser pensado, nem ter sua possibilidade representada. Agora, um objeto dos sentidos só pode ser completamente determinado quando é comparado com todos os predicados do fenômeno e representado, afirmativa ou negativamente, por meio destes. Como tem de ser dado aí, no entanto, aquilo que constitui a própria coisa (no fenômeno), a saber, o real, sem o qual ele não poderia sequer ser pensado; e como aquilo em que é dado o real de todos os fenômenos, por outro lado, é a experiência única que a tudo abarca, então a matéria para a possibilidade de todos os objetos dos sentidos tem de

ser pressuposta como dada em um conjunto completo, sobre cuja limitação têm de basear-se toda a possibilidade de objetos empíricos, sua diferença entre si e sua determinação completa. Na verdade, contudo, nenhum outro objeto pode ser-nos dado a não ser os objetos dos sentidos, e eles não o podem em parte alguma a não ser no contexto de uma experiência possível; por conseguinte, nada é para nós um objeto caso não pressuponha o conjunto completo de toda a realidade empírica como condição de sua possibilidade. Devido a uma ilusão natural, porém, nós vemos isso como um princípio que deveria valer para todas as coisas, quando na verdade só vale para aquelas que são dadas como objetos de nossos sentidos. Consequentemente, tomaremos o princípio empírico da possibilidade das coisas como fenômenos, abandonando esta limitação, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral.

Que nós, porém, hipostasiemos depois essa ideia do conjunto completo de toda a realidade, isto se deve ao fato de transformarmos dialeticamente a unidade distributiva do uso empírico do entendimento na unidade coletiva de um todo da experiência, e de concebermos nesse todo do fenômeno uma coisa singular que contém em si toda a realidade empírica, e que é então, por meio da já mencionada sub-repção transcendental, trocada pelo conceito de uma coisa que está no topo da possibilidade de todas as coisas, fornecendo as condições reais para a determinação destas últimas[142].

Terceira seção: Dos argumentos da razão especulativa para inferir a existência de um ser supremo

Apesar dessa urgente necessidade da razão para pressupor algo que pudesse servir ao entendimento como fundamento pleno para a determinação completa de seus conceitos, ela percebe muito facilmente o que há de idealista e meramente inventado em tal pressuposição, e não se deixaria persuadir somente por isso a tomar de pronto por um ser real uma mera criatura de seu pensamento, a não ser que fosse pressionada de outro lado à procurar o seu repouso em algum ponto do regresso do condicionado, que é dado, ao incondicionado que, embora não sendo dado como real em si mesmo ou segundo seu mero conceito, é o único capaz de completar a série das condições conduzidas aos seus fundamentos. É este, pois, o caminho natural adotado por toda razão humana, mesmo a mais comum, ainda que nem todas permaneçam nele. Ela não começa por conceitos, mas sim pela experiência comum, e põe, assim, algo existente como fundamento. Este solo afunda, porém, se não estiver assentado sobre a pedra inamovível do absolutamente necessário. Mesmo está, contudo, desliza sem apoio se fora e sob ela houver espaço vazio, e se ela não preencher ela mesma a tudo, assim não deixando qualquer espaço para o porquê, i. e., se ela não for infinita quanto à realidade.

Se algo existe, seja lá o que for, também tem de ser admitido que algo existe necessariamente. Pois o contingente existe apenas sob a condição de um outro como sua causa, e a conclusão vale também para este, e assim por diante, até uma causa que não seja contingente e, justamente por isso, exista sem condição. Este é o argumento em que a razão funda a sua progressão até o ser originário.

Agora, a razão procura pelo conceito de um ser que seja apropriado para uma excelência da existência como a necessidade incondicionada, não tanto para a partir do conceito dele inferir *a priori* a sua existência (pois, caso se atrevesse a isso, ela poderia pesquisar apenas entre meros conceitos, e não precisaria colocar uma existência dada como fundamento), mas apenas para encontrar, dentre todos os conceitos de coisas possíveis, aquele que nada tenha de contraditório em relação à necessidade absoluta. Pois ela já dá por garantido, a partir da primeira inferência, que algo tenha de existir de maneira absolutamente necessária. Agora, se ela pode eliminar tudo que não concorde com essa necessidade menos uma coisa, então esta é o ser absolutamente necessário, quer se compreenda ou não a necessidade deste, i. e., quer se possa ou não derivá-lo apenas de seu conceito.

Agora, aquilo cujo conceito contém em si a resposta a todo porquê, que não é defeituoso em parte alguma e de nenhum ponto de vista, e que é sempre suficiente como condição, isto parece ser o ser apropriado à necessidade absoluta justamente porque, na posse de todas as condições para todo possível, não necessita ele próprio de condição alguma, e nem seria desta capaz; logo, ele satisfaz em ao menos um ponto o conceito da necessidade incondicionada, na medida em que nenhum outro conceito, sendo falho e carente de complemento, pode ser a ele equivalente, nem exibir em si tal característica de independência relativamente a todas as condições ulteriores. É verdade que daqui não se poderia concluir ainda, com segurança, que aquilo que não contém em si a condição mais elevada, e completa em todos os sentidos, teria de ser, por isso, ele próprio condicionado no que diz respeito à sua existência; mas ele não tem em si, de qualquer forma, a única marca distintiva da existência incondicionada de que a razão é capaz para, através de um conceito *a priori*, conhecer um ser como incondicionado.

O conceito de um ser da mais elevada realidade seria, portanto, dentre todos os conceitos de coisas possíveis, o mais apropriado ao conceito de um ser absolutamente necessário; e, mesmo que ele não sirva inteiramente a este, não temos qualquer escolha e nos vemos forçados a ater-nos a ele, pois não podemos jogar ao vento a existência de um ser necessário e, se dela desistimos, não podemos encontrar nada, em todo o campo da experiência, que pudesse aspirar, justificadamente, a tal excelência na existência.

É esse, pois, o caminho natural da razão humana. Primeiro ela se convence da existência de algum ser necessário. Neste ela reconhece uma existência

incondicionada. Ela procura então o conceito de algo independente de toda condição, e o encontra naquilo que é ele próprio condição suficiente para todos os demais, i. e., naquilo que contém toda a realidade. O todo sem limites, porém, é a unidade absoluta e traz consigo o conceito de um único ser, qual seja, o ser supremo; e ela conclui, assim, que o ser supremo existe, de maneira absolutamente incondicionada, como fundamento originário de todas as coisas.

Não se pode negar um certo rigor a esse conceito quando se trata de decisões, ou seja, quando é aceita a existência de algum ser necessário e se está de acordo em que é preciso tomar um partido quanto a onde se deveria situá-lo; pois então não se pode fazer uma escolha melhor - ou já nem se tem escolha, e se é forçado a isso - do que dar o próprio assentimento à unidade absoluta da realidade completa como fonte originária da possibilidade. Se nada nos força a decidir, contudo, e preferimos deixar todo o assunto em suspenso até que o poder completo dos argumentos nos force a dar nossa aprovação, i. e., caso se trate apenas de julgar o quanto sabemos sobre esse problema, e o quanto fingimos saber, então a inferência acima não aparece nem de perto em uma figura tão vantajosa e demanda benevolência para suprir a deficiência de suas pretensões à legitimidade.

Pois, se quisermos deixar tudo como está, tal como se encontra aqui diante de nós, ou seja, que, em primeiro lugar, de alguma existência dada (mesmo que somente a minha própria) haja uma inferência correta à existência de um ser incondicionadamente necessário; e, em segundo lugar, que eu tenha de considerar como absolutamente incondicionado um ser que contém toda a realidade, portanto também toda condição, de modo que assim seja encontrado o conceito da coisa que se adequa à necessidade absoluta, então não se pode inferir daí, de modo algum, que o conceito de um ser limitado, que não possui a realidade suprema, contradiga por isso a necessidade absoluta. Pois, mesmo que eu não encontre em seu conceito o incondicionado que já traz consigo o todo das condições, não se pode concluir disso, de modo algum, que a sua existência tenha por isso de ser condicionada; do mesmo modo como não posso dizer, em um silogismo hipotético, que onde não há uma certa condição (no caso da completude segundo conceitos) não há também o condicionado. Continuará a ser- nos permitido, em vez disso, considerar também todos os demais seres limitados como incondicional mente necessários, muito embora não possamos inferir a sua necessidade do conceito universal que temos deles. Desse modo, porém, esse argumento não nos teria proporcionado o mínimo conceito a respeito das propriedades de um ser necessário e, a rigor, não teria servido para nada.

Ainda assim, esse argumento conserva uma certa importância e um prestígio que, apesar dessa insuficiência objetiva, não lhe pode ainda ser tirado. Pois suponham que houvesse obrigações inteiramente corretas na ideia da razão, mas sem qualquer realidade de aplicação em nós mesmos, i. e., sem móbiles, onde não

fosse pressuposto um ser supremo capaz de dar efeito e vigor às leis práticas: nós também teríamos aí a obrigação de seguir os conceitos que, mesmo não sendo objetivamente suficientes, são preponderantes segundo a medida de nossa razão, e não conheceríamos nada melhor ou mais convincente do que eles. O dever de escolher tiraria aqui o equilíbrio, através de um acréscimo prático, à indecisão da especulação; a própria razão, como o mais indulgente juiz, não encontraria em si mesma uma justificação caso, sob o efeito de urgentes causas moventes, e mesmo com um discernimento falho, não houvesse seguido esses fundamentos de seu juízo, além dos quais nós ao menos não conhecemos outros melhores.

Mesmo sendo de fato transcendental, esse argumento, na medida em que se baseia na insuficiência interna do contingente, é tão simples e natural que se adequa ao mais comum sentido humano, tão logo este seja conduzido a ele uma única vez. Nós vemos as coisas mudando, surgindo e desaparecendo; logo, elas, ou ao menos seu estado, têm de possuir uma causa. Sobre cada causa, porém, que possa algum dia ser dada na experiência, pode-se sempre recolocar a mesma pergunta. Mas onde devemos situar a causalidade suprema, com maior justiça, senão ali onde está a causalidade mais elevada, i. e., naquele ser que contém em si mesmo, originariamente, a suficiência para cada efeito possível, e cujo conceito também se pode formar, muito facilmente, através do traço singular de uma perfeição que a tudo abarca? Nós tomamos essa causa suprema por absolutamente necessária, então, porque julgamos absolutamente necessário ascender até ela, e não temos qualquer razão para ir ainda mais longe além dela. Por isso nós vemos brilhar em todos os povos, mesmo através de seu mais cego politeísmo, algumas centelhas do monoteísmo, ao qual foram conduzidos não pela reflexão ou pela especulação profunda, mas por um caminho natural do entendimento comum que se tornou aos poucos cada vez mais compreensível.

Somente três tipos de prova da existência de Deus são possíveis a partir da razão especulativa.

Todos os caminhos que se possam adentrar com vistas a esse propósito ou começam pela experiência determinada e pela peculiar constituição de nosso mundo sensível, através dela conhecida, ascendendo então, segundo leis da causalidade, até a causa suprema fora do mundo; ou colocam apenas a experiência indeterminada, i. e., alguma existência, como fundamento empírico; ou, por fim, abstraem de toda experiência e inferem a partir de meros conceitos, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema. A primeira prova é a físico-teológica, a segunda é a cosmológica, a terceira é a ontológica. Não há outras além delas, nem pode haver.

Eu demonstrarei que a razão consegue em um caminho (o empírico) tão pouco como consegue no outro (o transcendental), e que em vão ela bate suas asas para, através do mero poder da especulação, ir além do mundo sensível. No que diz

respeito, porém, à ordem em que esses tipos de prova devem ser dispostos, ela será o inverso daquela adotada pela razão em sua permanente ampliação, e na qual também nós os havíamos a princípio colocado. Pois se mostrará que, embora a experiência forneça a primeira ocasião para isso, é apenas o conceito transcendental que guia a razão nessa sua aspiração e que, em todas essas tentativas, estabelece a meta que ela se havia proposto. Começarei pelo exame da prova transcendental, portanto, e verificarei em seguida qual a contribuição do empírico para aumentar sua força demonstrativa.

Quarta seção: Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus

A partir do que vimos até aqui, percebe-se facilmente que o conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão, i. e., uma mera ideia, cuja realidade objetiva está longe de ser provada pelo fato de a razão necessitar dela, que apenas indica uma certa completude, ainda que inatingível, e que na verdade serve mais para limitar o entendimento do que para estendê-lo a novos objetos. Encontra-se aqui, então, algo de estranho e absurdo, i. e., que a inferência de uma existência absolutamente necessária a partir de uma existência dada parece ser urgente e correta, e, apesar disso, temos contra nós todas as condições do entendimento para formar um conceito de tal necessidade.

Em todos os tempos se falou do ser absolutamente necessário, mas para compreender se e como uma coisa desse tipo poderia sequer ser pensada não se empregou tanto esforço como para provar sua existência. Agora, é muito fácil dar uma explicação nominal desse conceito, a saber, que ele é algo cujo não ser é impossível; mas não se chega com isso a uma melhor compreensão das condições que tornam impossível considerar o não ser de uma coisa como absolutamente impensável, e que são aquilo que efetivamente se quer saber, ou seja, se através desse conceito nós de fato pensamos algo ou não.

Pois abandonar, através da palavra incondicionado, todas as condições de que o entendimento sempre precisa para considerar algo como necessário, está longe de tornar compreensível para mim se ainda posso pensar algo através do conceito de um incondicionalmente necessário, ou se, talvez, não posso pensar absolutamente nada.

Mais ainda: acreditava-se poder explicar esse conceito, arriscado com base na mera sorte e tornado inteiramente corriqueiro, através de uma variedade de exemplos, de modo que todos os demais questionamentos a respeito de sua compreensibilidade pareciam desnecessários. Toda proposição da geometria, como, por exemplo, a de que o triângulo tem três ângulos, é absolutamente necessária; do mesmo modo, falava-se sobre um objeto que reside inteiramente fora da esfera de

nosso entendimento, como se se compreendesse bem o que se queria dizer com o seu conceito.

Todos os exemplos propostos, sem exceção, são extraídos apenas de juízos, e não de coisas ou de sua existência. A necessidade incondicionada dos juízos não é, no entanto, uma necessidade absoluta das coisas. Pois a necessidade absoluta do juízo é apenas uma necessidade condicionada da coisa, ou do predicado no juízo. A proposição acima não b 622 dizia que três ângulos são absolutamente necessários, mas sim que, sob a condição de um triângulo existir (estar dado), também existem, de maneira necessária, três ângulos (nele). Em todo caso, essa necessidade lógica demonstrava um tão grande poder de ilusão que, na medida em que se criasse um conceito *a priori* de uma coisa, constituído de tal modo que ele supostamente abarcasse em sua extensão a existência, acreditava-se poder inferir com segurança que, como a existência pertence necessariamente ao objeto desse conceito, i. e., sob a condição de que eu ponha essa coisa como dada (existente), também a sua existência é posta necessariamente (segundo a regra da identidade) e, por conseguinte, esse ser é ele mesmo absolutamente necessário, já que sua existência é pensada em um conceito fortuitamente admitido e sob a condição de que eu ponha o seu objeto.

Se em um juízo idêntico eu suprimo o predicado e mantenho o sujeito, surge uma contradição e eu digo, portanto, que aquele pertence necessariamente a este. Se, no entanto, suprimo o sujeito juntamente com o predicado, não surge qualquer contradição; pois já não existe aquilo que se poderia contradizer. Por um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório, ao passo que suprimir o triângulo juntamente com os seus três ângulos não o é. Ocorre exatamente o mesmo com o conceito de um ser absolutamente necessário. Se vocês suprimirem a sua existência, suprimirão a própria coisa juntamente com todos os seus predicados; de onde vem então a contradição? Externamente não há nada que se contradizer, pois a coisa não deve ser externamente necessária; internamente também não, pois com a supressão da própria coisa vocês suprimiram todo interno ao mesmo tempo. Deus é todo-poderoso: este é um juízo necessário. A onipotência não pode ser suprimida caso vocês ponham uma divindade, i. e., um ser infinito, com cujo conceito aquele seja idêntico. Se vocês disserem, porém, que Deus não existe, então nem a onipotência nem algum outro de seus predicados são dados; pois eles são todos suprimidos juntamente com o sujeito, e não se mostra nesse pensamento a mínima contradição.

Vocês viram, pois, que, se eu suprimo o predicado de um juízo juntamente com o sujeito, não pode surgir jamais uma contradição interna, seja qual for o predicado. Não lhes resta então nenhuma outra saída, e vocês têm de dizer que há sujeitos que não podem ser suprimidos, e que, portanto, têm de permanecer. Isto equivaleria a dizer, contudo, que há sujeitos absolutamente necessários; uma pressuposição de cuja legitimidade eu acabei de duvidar, e cuja possibilidade vocês queriam mostrar-

me. Pois eu não posso formar o mínimo conceito de uma coisa que, se fosse suprimida com todos os seus predicados, daria lugar a uma contradição; e sem a contradição eu não tenho, através de meros conceitos puros *a priori*, nenhum sinal de impossibilidade.

Contra todas essas inferências universais (que nenhum ser humano pode recusar), vocês me contestam através de um caso que exibem como prova de fato: que há um único conceito em que o não ser ou a supressão de seu objeto seria em si mesma contraditória; e este seria o conceito do ser realíssimo. Ele tem toda realidade, segundo vocês, e seria legítimo admitir tal ser como possível (o que eu concedo por ora, ainda que um conceito não contraditório esteja longe de provar a possibilidade do objeto)[143]. Agora, também a existência é compreendida sob toda realidade: logo, a existência está no conceito de uma coisa possível. Se essa coisa é então suprimida, é suprimida a possibilidade interna da coisa, o que é contraditório.

Eu respondo: vocês já caíram em uma contradição ao introduzir o conceito da existência, seja sob qual nome oculto, no conceito de uma coisa que vocês queriam pensar apenas no que concerne à possibilidade. Admitindo-se isso, vocês podem aparentemente ter ganho o jogo, mas na verdade não disseram nada; pois apenas incorreram em uma tautologia. Eu lhes pergunto: a proposição “esta ou aquela coisa (que eu lhes concedo como possível, seja ela qual for) existe” é analítica ou sintética? Se é analítica, com a existência da coisa vocês não acrescentam nada ao seu pensamento sobre ela; mas, nesse caso, ou o pensamento que está em vocês é a própria coisa, ou vocês pressupuseram uma existência como pertencente à possibilidade e, então, pretenderam inferir a existência da possibilidade interna, o que não passa de uma mísera tautologia. A palavra “realidade”, que no conceito da coisa soa diferente da palavra “existência” no conceito do predicado, não resolve nada. Pois, mesmo que vocês denominem realidade a todo pôr (tanto faz o que ponham), vocês já puseram a coisa no conceito do sujeito, com todos os seus predicados, e a tomaram por real, apenas a repetindo no predicado. Se, pelo contrário, vocês concederem - como toda pessoa racional deve legitimamente conceder - que toda proposição existencial é sintética, como poderiam afirmar então que o predicado de existência não é suprimível sem contradição? Pois esta é uma prerrogativa que só cabe propriamente às proposições analíticas, cujo caráter se baseia exatamente nisso.

Eu teria a esperança de aniquilar essa esperteza sofística, sem quaisquer rodeios, por meio de uma determinação precisa do conceito de existência, caso não houvesse descoberto que a ilusão de trocar um predicado lógico por um real (i. e., da determinação de uma coisa) anula praticamente todo ensinamento. Ao predicado lógico pode servir tudo o que se queira, e mesmo o sujeito, pode ser predicado de si mesmo; pois a lógica abstrai de todo conteúdo. A determinação, contudo, é um

predicado que se acrescenta ao conceito do sujeito e o amplia. Ela não pode, portanto, já estar contida nele.

O ser não é, evidentemente, um predicado real, i. e., um conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa. Ele é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição Deus é todo-poderoso contém dois conceitos, que possuem seus objetos: Deus e a onipotência; a palavrinha é não é um predicado a mais, mas apenas aquilo que põe o predicado em relação com o sujeito. Se tomo então o sujeito (Deus), juntamente com todos os seus predicados (entre os quais também a onipotência), e digo Deus é, ou então há um Deus, não ponho nenhum predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados, e mais especificamente o objeto em relação com o meu conceito. Ambos têm de conter precisamente o mesmo, e por isso nada mais pode ser acrescentado ao conceito, que apenas exprime a possibilidade de eu pensar o seu objeto como absolutamente dado (através da expressão “ele é”). E o real, assim, não contém mais do que o meramente possível. Cem táleres reais não contêm minimamente nada a mais do que cem táleres possíveis. Pois como estes significam o conceito, e aqueles o objeto e sua posição em si mesma, então o meu conceito, caso contivesse menos do que estes, não exprimiria o objeto inteiro e, portanto, não seria tampouco o conceito a ele adequado. Em meu patrimônio, contudo, há mais em cem táleres reais do que no mero conceito dos mesmos (i. e., de sua possibilidade). Pois na realidade efetiva o objeto não está apenas contido analiticamente em meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação de meu estado) sem que esses cem táleres pensados sejam, por meio desse ser fora de meu conceito, minimamente aumentados.

Se penso uma coisa, portanto - tanto faz com quais ou quantos predicados (mesmo na determinação completa) -, nada é acrescentado a ela pelo fato de eu introduzir a expressão “esta coisa é”. Pois do contrário não existiria sempre o mesmo, mas mais do que eu havia pensado no conceito, e eu não poderia dizer que o objeto exato do meu conceito existe. Se, por outro lado, penso em uma coisa todas as realidades exceto uma, a realidade faltante não é acrescentada a ela pelo fato de eu dizer que tal coisa incompleta existe; ela existe, na verdade, com a mesma falta com que eu a havia pensado, pois do contrário existiria algo distinto do que eu pensara. Se agora penso um ser como a realidade suprema (sem carência), permanece sempre a questão de se ele existe ou não. Pois, ainda que não falte nada ao meu conceito do conteúdo real possível de uma coisa em geral, falta algo na relação ao meu inteiro estado do pensamento, a saber, que o conhecimento daquele objeto também fosse possível *a posteriori*. E aqui se mostra também a causa da dificuldade nisso presente. Caso se tratasse de um objeto dos sentidos, eu não

poderia confundir a existência da coisa com o mero conceito da coisa. Pois através do conceito o objeto só é pensado como concordante com as condições universais de um conhecimento empírico possível, e através da existência como contido no contexto de toda a experiência, pois, embora o conceito do objeto não seja minimamente aumentado pela conexão com o conteúdo de toda a experiência, nosso pensamento recebe uma percepção possível a mais por meio dele. Se, pelo contrário, quisermos pensar a existência somente através da categoria pura, não é de admirar-se que não possamos indicar uma característica capaz de distingui-la da mera possibilidade.

O que quer que contenha, pois, o nosso conceito de um objeto, temos de sair dele para conceder existência a este. Em objetos dos sentidos isso acontece através da concatenação, segundo leis empíricas, com alguma de minhas percepções; quanto a objetos do pensamento puro, porém, não há qualquer meio de conhecer sua existência, já que esta teria de ser conhecida inteiramente *a priori*; nossa consciência de toda existência, contudo (seja imediatamente através da percepção, seja através de inferências que conectam algo à percepção), pertence inteiramente à unidade da experiência; e embora nenhuma existência fora desse campo possa, de modo absoluto, ser definida como impossível, ela é uma pressuposição que não podemos justificar de maneira alguma.

O conceito de um ser supremo é, sob muitos aspectos, uma ideia extremamente útil; justamente por isso, no entanto - por ser uma mera ideia ela é inteiramente incapaz de ampliar, apenas por si só, o nosso conhecimento relativo a tudo o que existe. Ela não é capaz sequer de instruir-nos sobre a possibilidade de uma-série de coisas. A característica analítica da possibilidade, que consiste em que meras posições (realidades) não geram contradição, não lhe pode ser questionada; como, no entanto, a conexão de todas as propriedades reais em uma coisa é uma síntese sobre cuja possibilidade nada podemos julgar *a priori*, já que as realidades não nos são dadas especificamente e, mesmo que isso acontecesse, não haveria aí nenhum juízo (pois a característica da possibilidade de conhecimentos sintéticos sempre tem de ser buscada somente na experiência, e a esta não pode pertencer o objeto de uma ideia), então o famoso Leibniz esteve longe de realizar aquilo de que se gabava, a saber, que poderia discernir *a priori* a possibilidade de um tão sublime ser ideal.

Assim, perdeu-se muito esforço na conhecida prova ontológica (cartesiana) da existência de Deus, e um homem poderia tornar-se tão rico em compreensão, a partir de meras ideias, quanto em fortuna um negociante que, para melhorar seu estado, acrescentasse alguns zeros a seu montante em caixa.

Quinta seção: Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus

Foi algo inteiramente antinatural, e uma mera novidade do espírito escolástico, querer extrair de uma ideia arbitrariamente projetada a existência do próprio objeto a ela correspondente. Na verdade, não se tentaria isso de tal modo se não existisse antes a necessidade de nossa razão de supor algo necessário para a existência em geral (algo em que se pudesse parar no movimento de ascensão), e se a razão não fosse forçada, na medida em que essa necessidade tem de ser incondicionada e certa *a priori*, a buscar um conceito que, onde quer que fosse, pudesse satisfazer tal exigência e, inteiramente *a priori*, dar a conhecer uma existência. Acreditava-se, pois, encontrar esta última na ideia de um ser realíssimo, e com isso ela se tornava um conhecimento determinado daquilo que, segundo já se estava convencido ou persuadido, tinha mesmo de existir, a saber, o ser necessário. Entretanto, ocultou-se esse caminho natural da razão e, em vez de terminar nesse conceito, buscou-se começar por ele para dele derivar a necessidade da existência; uma necessidade, contudo, que ele só estava destinado a suprir. Disso surgiu então a malfadada prova ontológica, que não traz nada de satisfatório nem para o entendimento natural e saudável, nem para um exame segundo os padrões acadêmicos.

A prova cosmológica, que investigaremos agora, mantém a conexão da necessidade absoluta com a realidade suprema; em vez, porém, de inferir a necessidade na existência da realidade suprema, como fazia a última, ela infere antes da necessidade incondicionada de algum ser, dada de antemão, a realidade ilimitada do mesmo, trazendo tudo, assim, aos trilhos de um modo de inferir que, quer seja racional ou sofístico, é ao menos natural e costuma ser persuasivo não apenas para o entendimento comum, mas também para o especulativo; assim como traça também, visivelmente, as primeiras linhas fundamentais de todas as provas da teologia natural, linhas que sempre foram seguidas, e continuarão a sê-lo, por mais que se tente disfarçá-las ou embelezá-las com diversos ornamentos e floreios. Esta prova, que Leibniz denominava também a contingentia mundi, será agora colocada à mostra e submetida a exame.

Ela diz, portanto, que, se algo existe, tem de existir também um ser absolutamente necessário. Se, pois, ao menos eu existo, então existe um ser absolutamente necessário. A premissa menor contém uma experiência, a maior contém a inferência, a partir de uma experiência em geral, da existência do necessário[144]. Assim, a prova começa realmente pela experiência e, portanto, não é nem estabelecida *a priori*, nem ontológica; e, como o objeto de toda experiência possível se denomina mundo, ela é denominada prova cosmológica. Como ela também abstrai de toda propriedade particular dos objetos da experiência, pela qual este mundo pudesse distinguir-se de todos os demais possíveis, ela também já se distingue, com a sua denominação, da prova físico-teológica, que necessita, para as suas demonstrações, de observações da constituição particular deste nosso mundo sensível.

A prova infere então, além disso, que o ser necessário só pode ser determinado de um único modo, i. e., por apenas um dentre todos os predicados opostos possíveis, e, por conseguinte, tem de ser completamente determinado através de seu conceito. Agora, somente um único conceito de uma coisa é possível que seja capaz de determiná-la completamente *a priori*, qual seja, o do entis realissimi. O conceito do ser realíssimo é o único, portanto, pelo qual pode ser pensado um ser necessário, i. e., um ser supremo existe necessariamente.

Nesse argumento cosmológico se juntam tantos princípios sofísticos que a razão especulativa parece, aqui, ter de empregar toda a sua arte dialética para produzir a maior ilusão transcendental possível. Deixaremos seu exame momentaneamente de lado, contudo, para apenas tornar claro um artifício da razão com que ela apresenta um argumento velho em nova roupagem e apela ao acordo de dois testemunhos, quais sejam, um da razão pura e outro com atestado empírico, dos quais apenas o primeiro, contudo, está de fato presente e, modificando seu traje e sua voz, busca ser tomado pelo segundo. Para estabelecer firmemente seu fundamento, essa prova finca os pés na experiência e, assim, parece distinguir-se da prova ontológica, que confia inteiramente em meros conceitos puros *a priori*. A prova cosmológica só se serve dessa experiência, contudo, para dar um único passo, qual seja, em direção à existência de um ser necessário em geral. Quanto a quais são as propriedades deste, isto é algo que a demonstração empírica não pode ensinar, e nisso a razão se distancia inteiramente dela para, por detrás de meros conceitos, investigar o que, de fato, um ser absolutamente necessário deveria ter por propriedades, i. e., qual a coisa que, dentre todas as coisas possíveis, contém em si as condições requeridas (requisita) para uma necessidade absoluta. Ela acredita, então, encontrar esses requisitos única e exclusivamente no conceito de um ser realíssimo, e infere, em seguida, que ele é o ser absolutamente necessário. É claro, contudo, que aí se pressupõe que o conceito de um ser de suprema realidade satisfaz inteiramente ao conceito da necessidade absoluta na existência, i. e., que esta última se infere a partir daquela; uma proposição que era afirmada pelo argumento ontológico, o qual, portanto, ainda que se quisesse evitá-lo, é assumido e tomado como fundamento na prova ontológica. Pois a necessidade absoluta é uma existência a partir de meros conceitos. Se eu digo, então, que o conceito do entis realissimi é tal conceito, e o único, de fato, que se conforma e adequa à existência necessária, tenho de admitir também que esta última poderia ser dele inferida. Logo, é apenas a prova ontológica a partir de meros conceitos que, de fato, contém toda a força de prova na assim chamada prova cosmológica; e a suposta experiência é inteiramente supérflua, voltada apenas, talvez, a conduzir-nos ao conceito da necessidade absoluta, mas não a estabelecer esta última em alguma coisa determinada. Pois tão logo tenhamos isto como propósito, temos de abandonar de pronto toda experiência e buscar entre os conceitos puros aquele que possa conter as condições de possibilidade de um ser absolutamente necessário. Se desse modo, porém, só é

compreendida a possibilidade de tal ser, também a sua existência é estabelecida; pois isso quer dizer apenas que há um, dentre todos os possíveis, que traz consigo uma necessidade absoluta, i. e., esse ser existe de maneira absolutamente necessária.

Todas as falácias nas inferências se revelam da maneira mais fácil se são expostas segundo o modo escolástico. Eis aqui uma exposição desse tipo.

Se é correta a proposição "todo ser absolutamente necessário é ao mesmo tempo o ser realíssimo" (o nervus probandis da prova cosmológica), então ela tem de poder ser invertida, como todo juízo afirmativo, ao menos per accidens: "alguns seres realíssimos são ao mesmo tempo seres absolutamente necessários. Agora, um ens realissimum não é distinto de um outro em nenhum ponto, e aquilo que vale para alguns, contidos sob esse conceito, vale também para todos. Portanto, eu também poderei (neste caso) invertê-lo de modo absoluto, i. e., "todo ser realíssimo é um ser necessário". Agora, como esta proposição é determinada tão somente *a priori*, a partir de seus conceitos, o mero conceito do ser realíssimo tem de possuir também a necessidade absoluta do mesmo; que é exatamente o que afirmava a prova ontológica, e que a cosmológica, mesmo tomando-o por fundamento de suas inferências (ainda que sub-repticiamente), não queria reconhecer.

Assim, pois, o segundo caminho tomado pela razão especulativa para provar a existência do ser supremo é não apenas tão enganoso quanto o primeiro, mas tem ainda em si, de reprovável, o fato de incorrer em uma ignoratio elenchi, prometendo conduzir-nos a uma nova trilha, mas depois de um pequeno desvio levando-nos de volta à velha, que havíamos abandonado por sua causa.

Eu disse há pouco que nesse argumento cosmológico se escondia todo um ninho de suposições dialéticas, que a crítica transcendental pode descobrir e destruir com facilidade. Agora quero apenas indicá-las, deixando ao leitor já treinado que continue a investigar os princípios enganosos e os suprima.

Encontram-se então aí, por exemplo: 1) O princípio transcendental de inferir uma causa a partir do contingente, princípio este que só tem significado no mundo sensível, e fora dele não tem sequer um sentido. Pois o conceito meramente intelectual do contingente não pode produzir nenhuma proposição sintética como aquela da causalidade, e o princípio desta última não tem qualquer significado, nem qualquer critério de seu uso, a não ser no mundo sensível; mas aqui ele deveria servir justamente para ir além do mundo sensível. 2) O princípio de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas dadas umas sobre as outras no mundo sensível, algo a que os princípios do uso da razão não nos autorizam nem mesmo na experiência, e que não podemos, menos ainda, estender para além dela (onde essa cadeia não pode ser prolongada de modo algum). 3) A falsa autossatisfação da razão com o completamento dessa série, quando afinal se removem todas as condições - sem as quais, contudo, não pode ter lugar o

conceito de uma necessidade - e, já não se podendo então compreender nada, isto seja assumido como o completamento de seu conceito. 4) A confusão da possibilidade lógica de um conceito de toda a realidade unificada (sem contradição interna) com a possibilidade transcendental, que exige um princípio da factibilidade de tal síntese, mas este, por seu turno, só pode valer para a experiência possível, e assim por diante.

O artifício da prova cosmológica visa tão somente a evitar a prova da existência de um ser necessário por meio de meros conceitos *a priori*, prova esta que tinha de ser conduzida ontologicamente, mas nós nos sentimos inteiramente incapazes disso. Com esse propósito nós inferimos de uma existência real posta por fundamento (uma experiência em geral), tão bem quanto seja possível, alguma condição absolutamente necessária da mesma. Nós não precisamos assim explicar a sua possibilidade. Pois se está provado que ela existe, a pergunta por sua possibilidade é inteiramente desnecessária. Agora, se quisermos determinar mais precisamente esse ser necessário, no que diz respeito à sua constituição, então não buscamos aquilo que é suficiente para, a partir de seu conceito, compreender a necessidade da existência; pois, se fôssemos capazes disso, não precisaríamos de uma pressuposição empírica; não, nós buscamos apenas a condição negativa (conditio sine qua non) sem a qual nenhum ser seria absolutamente necessário. Ora, isto daria certo em todos os outros tipos de inferência, indo de uma dada consequência ao seu fundamento; ocorre aqui, infelizmente, que a condição exigida para a necessidade absoluta só pode ser encontrada em um único ser, o qual, portanto, teria de conter em seu conceito tudo o que é necessário para a necessidade absoluta e, por conseguinte, tornaria possível uma inferência *a priori* da mesma; i. e., eu também teria de poder inferir, inversamente, que a coisa a que pertence esse conceito (da realidade suprema) é absolutamente necessária; e se não puder inferi-lo (o que devo admitir, se quero evitar a prova ontológica), então terei fracassado também em meu novo caminho, e me encontrarei novamente onde havia começado. O conceito do ser supremo resolve bem todas as questões *a priori* que podem ser levantadas com relação às determinações internas de uma coisa, e é também por isso um ideal sem igual, já que o conceito universal o distingue como um indivíduo entre todas as coisas possíveis. Mas ele não resolve em nada a questão relativa à sua própria existência, que era, em todo caso, a única de que se tratava aqui; e àquele que admitiu a existência de um ser necessário, e queria apenas saber qual, dentre todas as coisas, teria de ser considerada como tal, não se poderia responder: “Este aqui é o ser necessário”.

Pode ser permitido, sem qualquer problema, supor a existência de um ser da mais alta suficiência, como causa de todos os efeitos possíveis, para propiciar à razão a unidade dos fundamentos explicativos que ela busca. Mas chegar ao ponto de dizer que tal ser existe necessariamente já não é a modesta expressão de uma

hipótese permitida, mas sim a imprudente suposição de uma certeza apodítica; pois também o conhecimento daquilo que se pretende conhecer como absolutamente necessário tem de trazer consigo necessidade absoluta.

Todo o problema do ideal transcendental resume-se em: ou encontrar um conceito para a necessidade absoluta, ou encontrar a necessidade absoluta para o conceito de alguma coisa. Caso se possa um dos dois, pode-se o outro; pois a razão só conhece como absolutamente necessário aquilo que é necessário a partir de seu próprio conceito. Ambas as coisas, porém, estão inteiramente além dos mais extremos esforços de nosso entendimento para satisfazer-se nesse ponto, mas também de todas as tentativas de tranquilizá-lo quanto a esta sua incapacidade.

A necessidade incondicionada, de que precisamos tão indispensavelmente como sustentáculo último de todas as coisas, é um verdadeiro abismo para a razão humana. Mesmo a eternidade, por mais terrivelmente sublime que um Haller possa pintá-la, está longe de produzir uma impressão tão vertiginosa sobre a mente; pois ela somente mede a duração das coisas, não lhes dá sustentação. Não se pode evitar, mas também não se pode suportar, o pensamento de que um ser, que representamos como o mais elevado entre todos os possíveis, diga a si mesmo, de certo modo, “eu existo da eternidade à eternidade, fora de mim não há nada sem aquilo que só existe por meio de minha vontade; mas de onde então venho eu?” Tudo afunda aqui sob nós, e tanto a maior como a menor perfeição fluem sem ponto de apoio perante a razão especulativa, à qual não custa nada deixar que ambas desapareçam sem a menor dificuldade.

Muitas forças da natureza, que expressam a sua existência através de certos efeitos, permanecem para nós imperscrutáveis; pois por meio da observação não conseguimos ir longe o suficiente na sua investigação. O objeto transcendental que serve de fundamento aos fenômenos, e com ele o fundamento para que nossa sensibilidade tenha ele - e não outro - como condição suprema, são e permanecem para nós imperscrutáveis, ainda que, de resto, a própria coisa fosse dada, e apenas não discernida. Um ideal da razão pura, no entanto, não pode ser denominado imperscrutável, pois não tem de apresentar qualquer certificado de sua realidade além da necessidade da razão de completar por meio dele toda a unidade sintética. Como ele, portanto, não é dado sequer como objeto pensável, ele também não é imperscrutável enquanto tal; ele tem antes, como mera ideia, de encontrar seu lugar e sua solução na natureza da razão, podendo assim ser investigado; pois a razão consiste justamente em que possamos prestar contas de todos os nossos conceitos, opiniões e afirmações, seja com base em fundamentos objetivos, seja - quando se trata de meras ilusões - em fundamentos subjetivos.

Descoberta e explicação da ilusão dialética em todas as provas transcendentais da existência de um ser necessário

As duas provas até aqui desenvolvidas foram buscadas transcendentalmente, i. e., independentemente de princípios empíricos. Pois, embora a cosmológica coloque uma experiência em geral como fundamento, ela não é realizada a partir de alguma constituição particular da mesma, mas sim a partir de princípios puros da razão relacionados a uma existência dada através da consciência empírica em geral, e acaba até por abandonar essa orientação para apoiar-se em meros conceitos puros. Qual é então a causa, nessas provas transcendentais, da ilusão dialética, ainda que natural, que conecta os conceitos de necessidade e realidade suprema e realiza e hipostasia aquilo que, na verdade, só pode ser ideia? Qual é a causa da inevitabilidade de supor algo como em si necessário, entre todas as coisas existentes, e ao mesmo tempo recuar tremendo, como que diante de um abismo, frente à existência de tal ser? E como conseguir que a razão se compreenda a si mesma quanto a isso, e possa, a partir do estado vacilante de uma aprovação tímida e sempre revogada, chegar enfim a um discernimento tranquilo.

É particularmente curioso que, quando se pressupõe que algo existe, não se possa escapar à conclusão de que outro algo também existe necessariamente. O argumento cosmológico se baseava nessa inferência inteiramente natural (embora nem por isso segura). Qualquer que seja, por outro lado, o conceito que eu suponha de uma coisa, descobrirei que a sua existência jamais poderia ser representada por mim como absolutamente necessária, e que nada me impediria, existindo o que quer que fosse, de pensar o não ser do mesmo; por conseguinte, eu teria de supor algo necessário para o existente em geral, mas não poderia pensar uma coisa singular como em si necessária. Isto significa que não posso completar jamais o regresso às condições do existente sem supor um ser necessário; mas não posso começar nada a partir dele.

Se tenho de pensar algo necessário para as coisas existentes em geral, mas não estou autorizado a pensar uma coisa em si mesma como necessária, segue-se disso, inevitavelmente, que a necessidade e a contingência não poderiam pertencer ou dizer respeito às coisas mesmas, pois do contrário ocorreria uma contradição; logo, nenhum desses dois princípios é objetivo, e eles só podem ser, em todo caso, princípios subjetivos da razão, a saber, de um lado o de procurar algo necessário para tudo o que é dado como existente, e de outro o de nunca esperar por essa completude, i. e., de nunca supor algo empírico como incondicionado, eximindo-se assim da posterior derivação. Com este significado, ambos os princípios, meramente heurísticos e regulativos, e servindo apenas ao interesse formal da razão, podem perfeitamente coexistir. Alguém diz então: “vocês devem filosofar sobre a natureza como se houvesse um fundamento primeiro, necessário, para tudo o que pertence à existência, e isto para simplesmente dar unidade sistemática ao seu conhecimento, na medida em que se guiem por essa ideia, qual seja, de um fundamento supremo imaginado”; outro alguém, no entanto, lhes adverte a não considerar uma

determinação singular, concernente à existência das coisas, como tal fundamento supremo, i. e., como absolutamente necessária, mas manter o caminho sempre aberto para ulteriores derivações, ainda a tratando, pois, como condicionada. Se, no entanto, tudo o que é percebido nas coisas tem de ser por nós, necessariamente, considerado como condicionado, então nenhuma coisa (que possa ser dada empiricamente) pode ser considerada como absolutamente necessária.

Segue-se disso, porém, que vocês têm de supor o absolutamente necessário fora do mundo, porque ele só deve servir de fundamento supremo a um princípio da maior unidade possível dos fenômenos, e vocês jamais chegariam a isso no mundo, já que a segunda regra exige que vocês sempre considerem como derivadas todas as causas empíricas da unidade.

Os filósofos da Antiguidade enxergavam toda forma da natureza como contingente, e a matéria, no entanto, em conformidade com o juízo da razão comum, como originária e necessária. Se, contudo, houvessem considerado a matéria não como substrato respectivo aos fenômenos, mas em si mesma no que concerne à existência, a ideia da necessidade absoluta teria desaparecido de imediato. Pois não há nada que vincule necessariamente a razão a essa existência, podendo ela suprimi-la sempre, sem contradição, em pensamentos; mas era apenas nos pensamentos que residia a necessidade absoluta. Tinha de haver nessa persuasão, portanto, um certo princípio regulativo como fundamento. Na verdade, também a extensão e a impenetrabilidade (que formam juntas o conceito de matéria) constituem o princípio empírico supremo da unidade dos fenômenos e, na medida em que este é empiricamente incondicionado, possuem em si uma propriedade do princípio regulativo. Ainda assim, como toda determinação da matéria que constitui o seu real, portanto também a impenetrabilidade, são efeitos (ações) que têm de possuir sua causa e, portanto, são sempre ainda derivados, a matéria não serve à ideia de um ser necessário como princípio de toda a unidade derivada; pois todas as suas propriedades reais, enquanto derivadas, são apenas condicionadamente necessárias e, portanto, podem ser suprimidas, ainda que com isso se suprimisse toda a existência da matéria; se isso não acontecesse, contudo, nós teríamos alcançado empiricamente o fundamento supremo da unidade, o que é vedado pelo segundo princípio regulativo. Segue-se então que a matéria, e tudo o que em geral pertence ao mundo, não são adequados para a ideia de um ser originário necessário como mero princípio da maior unidade empírica; assim podemos, pois, continuar a derivar confiantemente os fenômenos do mundo uns dos outros, como se não houvesse um ser necessário, mas também esforçar-nos incessantemente, apesar disso, para chegar à completude da derivação, como se tal ser estivesse pressuposto como fundamento.

Segundo as presentes considerações, o ideal do ser supremo não é outra coisa senão um princípio regulativo da razão para considerar toda ligação no mundo como se surgisse de uma causa necessária e autossuficiente, de modo a fundar aí a regra

de uma unidade sistemática, e necessária segundo regras universais, na explicação do mundo; ele não é, pois, a afirmação de uma existência em si necessária. E também inevitável, contudo, através de uma sub-repção transcendental, representar-se esse princípio formal como constitutivo e conceber essa unidade de maneira hipostasiada. Do mesmo modo como o espaço, na medida em que torna originariamente possíveis todas as figuras, que nada mais são do que diversas limitações do próprio, e mesmo sendo ele um mero princípio da sensibilidade, é por isso mesmo tomado por um algo absolutamente necessário, subsistente por si mesmo, e um objeto dado *a priori* em si mesmo, é igualmente natural que, não podendo a unidade sistemática da natureza, de modo algum, ser colocada como princípio do uso empírico de nossa razão - a não ser quando colocamos como fundamento a ideia de um ser realíssimo enquanto causa suprema -, essa ideia seja assim representada como um objeto real, e este, por seu turno (já que é a condição suprema), como necessário, e que assim um princípio regulativo seja transformado em um constitutivo. Esta transformação se torna evidente pelo fato de que, §e considero tal ser supremo, que era absolutamente (incondicionalmente) necessário em relação ao mundo, como coisa em si, essa necessidade não se adequa a nenhum conceito e, portanto, só pode ter sido encontrada, em minha razão, como condição formal do pensamento, e não como condição material e hipostática da existência.

Sexta seção: Da impossibilidade da prova físico-teológica

Se, pois, nem o conceito de coisas em geral, nem a experiência de alguma existência em geral, podem proporcionar o que é exigido, resta ainda um meio: verificar se uma determinada experiência - uma, portanto, que envolve as coisas deste mundo presente, sua constituição e ordem - não poderia fornecer uma demonstração que pudesse ajudar-nos a atingir seguramente a convicção na existência de um ser supremo. A esta prova nós denominaríamos físico-teológica. Se também ela for impossível, então em parte alguma é possível uma prova satisfatória, a partir da mera razão especulativa, para a existência de um ser que correspondesse à nossa ideia transcendental.

Percebe-se logo, a partir de todas as observações anteriores, que se pode esperar um resultado inteiramente fácil e conciso para essa investigação. Pois como poderia ser dada uma experiência que fosse adequada a uma ideia? Nisso reside, justamente, o que é próprio a esta última: que nenhuma experiência poderia jamais concordar com ela. A ideia transcendental de um ser originário, necessário e todo-suficiente, é tão espantosamente grande, tão elevada acima de tudo o que é empírico e condicionado, que, por um lado, na experiência nunca se reunirá material suficiente para preencher tal conceito, e, por outro lado, sempre se tateará em volta do condicionado para procurar em vão pelo incondicionado, para o qual nenhuma lei da síntese empírica nos dá um exemplo ou a mínima orientação.

Se o ser supremo estivesse nessa cadeia das condições, ele próprio seria um membro da série e, exatamente como os membros inferiores dos quais é pressuposto, exigiria novas investigações em busca de seu mais elevado fundamento. Se, ao contrário, quisermos nos desvincular dessa cadeia e, como seres meramente inteligíveis, não nos incluirmos na série das causas naturais, qual será então a ponte que a razão poderá construir para chegarmos a isso, se todas as leis da passagem dos efeitos às causas, e mesmo toda síntese e ampliação do nosso conhecimento em geral, estão assentadas somente na experiência possível, portanto apenas nos objetos do mundo sensível, e somente em relação a eles podem ter um significado?

O mundo presente nos abre um cenário tão incomensurável de diversidade, ordem, conformidade a fins e beleza - quer se os persiga na infinitude do espaço ou na divisão ilimitada do mesmo - que, mesmo segundo os conhecimentos que o nosso frágil entendimento possa ter adquirido disso, diante de tantas e tão imensas maravilhas toda língua perde sua força, todo número perde seu poder de medir e mesmo os nossos pensamentos perdem todos os limites, de tal modo que nosso juízo sobre o todo tem de dissolver-se em um espanto mudo, mas, por isso mesmo, tanto mais eloquente. Em toda parte nós vemos uma cadeia de efeitos e causas, de fins e meios, e regularidade no surgir ou desaparecer; e, como nada entrou por si mesmo no estado em que se encontra, tudo aponta sempre para uma outra coisa como sua causa, a qual, por seu turno, torna necessário recolocar exatamente a mesma pergunta, de modo que o todo completo, dessa forma, tem de afundar no abismo do nada a menos que se suponha algo originário por si mesma e subsistente de maneira independente que, fora dessa contingência infinita, desse sustentação a ela e, como a causa de sua origem, também lhe assegurasse a continuação. Quão grande se deve representar essa causa suprema (em relação a todas as coisas do mundo)? Não conhecemos o mundo segundo seu conteúdo completo, e não sabemos, menos ainda, medir a sua grandeza por comparação com tudo o que é possível. O que nos impede, porém, uma vez que necessitamos de um ser extremo e supremo em vista da causalidade, de colocá-lo acima de todos os demais seres possíveis no que diz respeito ao grau de perfeição? Trata-se de algo que podemos realizar com facilidade, ainda que apenas através do frágil contorno de um conceito abstrato, se nos representamos nele, enquanto substância única, toda perfeição possível reunida; um conceito que atende bem à exigência de nossa razão quanto à economia de princípios, que nele mesmo não incorre em qualquer contradição e que, através da orientação oferecida por tal ideia em termos de ordem e conformidade a fins, adequa-se até mesmo à extensão do uso da razão no interior da experiência - sem ser nunca, todavia, decisivamente contrário a uma experiência.

Essa prova merece sempre um tratamento cuidadoso. Ela é a mais antiga, a mais clara e a mais conforme à razão humana comum. Ela dá vida ao estudo da

natureza, do mesmo modo como obtém desta a sua própria existência e, assim, recebe uma força sempre renovada. Ela coloca fins e propósitos onde a nossa observação jamais os teria descoberto, e estende os nossos conhecimentos da natureza através do fio condutor de uma peculiar unidade, cujo princípio está fora da natureza. Estes conhecimentos retroagem, contudo, sobre sua própria causa, qual seja, a ideia que os ocasionou; e aumentam assim, até o ponto de uma convicção irresistível, a fé em um criador supremo.

Querer subtrair algo ao prestígio dessa prova, portanto, seria não apenas frustrante, mas inteiramente vão. A razão, que é constantemente elevada por tão poderosas demonstrações - as quais, embora empíricas, vicejam em seus domínios -, não pode ser reprimida pelas dúvidas de uma especulação sutil e vaga ao ponto de não poder arrancar-se de uma indecisão sofística, como se de um sonho, através do olhar que lança às maravilhas da natureza e à majestade da construção do mundo, e assim elevar-se, de grandeza em grandeza, até a mais elevada grandeza, e do condicionado à condição até o supremo e incondicionado criador.

Mesmo que não tenhamos, contudo, nada a objetar contra a racionalidade e a utilidade desse procedimento, mas devamos antes recomendá-lo e estimulá-lo, não podemos por isso justificar as pretensões desse tipo de prova quanto a possuir certeza apodítica e uma aprovação que prescindisse de qualquer favor ou apoio alheio; e não é em nada prejudicial à boa causa que a linguagem dogmática de um sofista insolente seja rebaixada ao tom de sobriedade e modéstia de uma fé que é suficiente para tranquilizar, ainda que não para ordenar uma submissão incondicional. Eu afirmo, pois, que a prova físico-teológica jamais poderia demonstrar sozinha a existência de um ser supremo, mas teria de confiar a tarefa de suprir essa carência à ontológica (a que ela serve apenas como introdução), a qual, portanto, conteria o único argumento possível (se é que existe uma prova especulativa) a que nenhuma razão humana poderia esquivar-se.

Os principais momentos da referida prova físico-teológica são os seguintes: 1) Encontram-se no mundo, por toda parte, sinais claros de uma ordenação efetuada, segundo um propósito determinado e com grande sabedoria, em um todo que é tanto de indescritível diversidade do conteúdo como de ilimitada quantidade de extensão. 2) Essa ordenação conforme a fins é inteiramente estranha às coisas do mundo e só lhe pertence contingentemente, i. e., a natureza das diversas coisas não poderia concordar por si mesma, através de tão variados meios de unificação, com determinados propósitos finais, a não ser que elas fossem escolhidas e dispostas justamente para isso através de um princípio racional ordenador, segundo ideias servindo como fundamentos. 3) Logo, existe uma causa sublime e sábia (ou várias) que tem de ser a causa do mundo não apenas através da fecundidade, como natureza onipotente operando cegamente, mas através da liberdade, como inteligência. 4) A sua unidade pode ser inferida com certeza, até onde alcança a nossa observação, a

partir da unidade da relação recíproca das partes do mundo ‘como membros de uma construção artificial, e além disso com probabilidade, segundo todos os princípios da analogia.

Não vamos querelar aqui com a razão natural sobre sua inferência, pela qual, a partir da analogia de alguns produtos da natureza com aquilo que a arte humana produz quando age violentamente com a natureza, forçando-a a proceder não segundo seus fins, mas a incluir-se nos nossos (a partir da semelhança daqueles com casas, navios, relógios), ela infere que justamente tal causalidade, qual seja, o entendimento e a vontade, serviria de fundamento à natureza na medida em que essa mesma razão natural deriva de uma outra arte (sobre-humana) a possibilidade interna da natureza que atua livremente. Ainda que esse modo de inferir pudesse talvez não resistir a uma crítica transcendental mais acurada, é preciso admitir que, se acaso tivéssemos de nomear uma causa, não poderíamos proceder com mais segurança do que seguindo a analogia com semelhantes criações conformes a fins, as únicas cujas causas e efeitos nos são inteiramente conhecidos. A razão não poderia assumir a responsabilidade, perante si mesma, caso quisesse passar da causalidade que conhece a fundamentos de explicação obscuros e incomprováveis.

Segundo essa inferência, a conformidade a fins e a harmonia de tantos produtos da natureza teriam de provar tão somente a contingência da forma, mas não da matéria, i. e., da substância no mundo; pois para isto seria ainda exigido que se pudesse provar que as coisas seriam, em si mesmas, inapropriadas a semelhante ordem e concordância segundo leis universais, a menos que fossem, mesmo no que diz respeito à sua substância, o produto de uma sabedoria suprema; algo para que, no entanto, seriam exigidas demonstrações inteiramente distintas daquela da analogia com a arte humana. A prova poderia no máximo, portanto, demonstrar um arquiteto do mundo que estaria sempre muito limitado pela qualidade do material com que trabalha, mas não um criador do mundo a cuja ideia estaria tudo submetido; e isso está longe de ser suficiente para o grande propósito que se tem em vista, a saber, o de provar um ser originário todo-suficiente. Se quiséssemos provar a contingência da própria matéria teríamos de buscar refúgio em um argumento transcendental, que é o que, todavia, tivemos aqui de evitar.

A inferência parte, portanto, da ordem e conformidade a fins tão universalmente observadas no mundo, como um arranjo completamente contingente, e chega à existência de uma causa proporcional a isso. O conceito dessa causa, no entanto, tem de dar-nos a conhecer algo dela que seja inteiramente determinado, não podendo ser outro, portanto, senão o conceito de um ser que, como um ser todo-suficiente, possui todo poder, sabedoria etc., ou, em uma palavra, toda perfeição. Pois os predicados de um poder e de uma excelência muito grandes, espantosos, incomensuráveis, não nos dão nenhum conceito determinado e não nos dizem absolutamente nada sobre o que a coisa seja em si mesma, mas são meras

representações relacionais do objeto que o observador (do mundo) compara consigo mesmo e com sua capacidade de compreensão, e que acabam por adquirir um valor igualmente grandioso quer se engrandeça o objeto, quer se diminua o sujeito observador na relação com ele. Quando se trata da grandeza (da perfeição) de uma coisa em geral, não há nenhum conceito determinado além daquele que compreende toda a perfeição possível, e no qual só é completamente determinado o todo (omnitudo) da realidade.

Agora, eu não esperarei que alguém se arrogue a capacidade de compreender a relação entre a grandeza do mundo por ele observada (no que concerne tanto à extensão como ao conteúdo) e a onipotência, entre a ordem do mundo e a sabedoria suprema, entre a unidade do mundo e a unidade absoluta do criador etc. A físico-teologia não pode, pois, fornecer um conceito determinado da causa suprema do mundo, nem, portanto, ser suficiente para um princípio da teologia que, por seu turno, deveria constituir a base da religião.

O passo para a totalidade absoluta é inteiramente impossível através do caminho empírico. É o que se faz, no entanto, na prova físico-teológica. Que meio se pode adotar, então, para atravessar um abismo tão grande?

Depois que se chegou à admiração com a grandeza da sabedoria do criador originário, com o seu poder etc., e não se pode ir além disso, abandona-se de vez esse argumento, desenvolvido com demonstrações empíricas, e passa-se à contingência do mundo, inferida desde o princípio de sua ordem e de sua conformidade a fins. Dessa contingência, e apenas dela, passa-se então, por meio de conceitos meramente transcendentais, à existência de um absolutamente necessário, e do conceito da necessidade absoluta da primeira causa passa-se ao conceito completamente determinado, ou determinante, desse absolutamente necessário, qual seja, o conceito de uma realidade que abarca a tudo. Assim, a prova físico-teológica ficou presa em sua empreitada, deste embaraço saltou de repente para a prova cosmológica e, como esta era somente uma prova ontológica disfarçada, só cumpriu o seu propósito, de fato, através da razão pura, muito embora quisesse a princípio negar toda afinidade com esta e pretendesse basear tudo em provas evidentes extraídas da experiência.

Os físico-teólogos não têm qualquer razão, portanto, para agir tão desrespeitosamente com o tipo transcendental de prova, nem para olhá-la de cima para baixo com tanto desdém, como estudantes clarividentes da natureza olhando para uma teia tecida por obscuros especuladores. Pois, se eles simplesmente examinassem a si mesmos, verificariam que, depois de percorrer um bom trecho no solo da natureza e da experiência, e continuar a ver igualmente longe o objeto que parece aparecer-lhes perante a razão, deixam subitamente esse solo e passam ao reino das meras possibilidades, onde esperam aproximar-se, nas asas das ideias,

daquilo que lhes escapou em toda a investigação empírica. Depois de finalmente julgar, após tão poderoso salto, estar novamente em solo firme, eles estendem então o conceito, agora determinado (a cuja posse chegaram sem saber como), para além de todo o campo da criação, elucidando através da experiência, ainda que de maneira bastante pobre e muito abaixo da dignidade de seu objeto, o ideal que era tão somente um produto da razão pura; sem querer admitir, contudo, que chegaram a esse conhecimento ou pressuposição por um caminho inteiramente distinto daquele da experiência.

Assim, a prova físico-teológica tem por fundamento a cosmológica, e esta, por seu turno, a prova ontológica da existência de um ser propriamente originário como ser supremo; e, como além desses três caminhos não há nenhum outro aberto à razão especulativa, então a prova ontológica por meros conceitos puros da razão é a única possível, se é que é possível provar uma proposição que se eleva tão acima de todo uso empírico do entendimento.

Sétima seção: Crítica de toda teologia baseada em princípios especulativos da razão

Se por teologia entendo o conhecimento do ser originário, então ela se baseia ou na mera razão (theologia rationalis), ou na revelação (revelata). A primeira, então, pensa seu objeto ou através da razão pura apenas, por meio de meros conceitos transcendentais (ens originarium, realissimum, ens entium), e se denomina teologia transcendental, ou através de um conceito emprestado à natureza (de nossa alma), como a inteligência suprema, e teria de denominar-se teologia natural. Aquele que só admite uma teologia transcendental é denominado deísta; aquele que só admite uma teologia natural é denominado teísta. O primeiro concede que, em todo caso, possamos conhecer através da mera razão a existência de um ser originário, mas o conceito que temos deste é meramente transcendental, qual seja, o de um ser que possui toda realidade, mas que não pode ser determinado mais precisamente. O segundo afirma que a razão estaria em condições de determinar o objeto mais precisamente segundo a analogia com a natureza, a saber, como um ser que conteria em si, através do entendimento e da liberdade, o fundamento originário de todas as outras coisas. O primeiro, portanto, representa-se sob tal conceito tão somente uma causa do mundo (permanecendo indefinido se ela o é por meio da necessidade de sua natureza ou por meio da liberdade), e o segundo, um criador do mundo.

A teologia transcendental é ou aquela que pensa poder derivar de uma experiência em geral a existência do ser originário (sem determinar de maneira mais precisa o mundo a que ela pertence), e se denomina cosmo teologia, ou aquela que

acredita conhecer a sua existência por meio de meros conceitos, sem o apoio da mínima experiência, e se denomina ontoteologia.

A teologia natural infere as propriedades e a existência de um criador do mundo a partir da constituição, da ordem e da unidade que são encontradas neste mundo em que dois tipos de causalidade, e de suas regras, têm de ser admitidos, a saber, natureza e liberdade. Por isso ela ascende deste mundo à inteligência suprema, entendendo esta ou como princípio de toda ordem e perfeição natural, ou de toda ordem e perfeição moral. No primeiro caso, ela se denomina físico-teologia; no último, teologia moral[145].

Como sob o conceito de Deus não estamos habituados a entender algo como uma mera natureza eterna, operando cegamente como raiz das coisas, mas um ser supremo que deve ser o criador das coisas através do entendimento e da liberdade, e como somente esse conceito nos interessa, então se poderia, a rigor, negar ao deísta toda crença em Deus, e deixar-lhe apenas a afirmação de um ser originário ou causa suprema. Entretanto, como ninguém deve ser acusado de querer negar algo apenas por não arriscar-se a afirmá-lo, é mais moderado e justo dizer que o deísta acredita em um Deus, enquanto o teísta acredita em um Deus vivo (summam intelligentiam). Investigaremos agora as possíveis fontes de todas essas tentativas da razão.

Eu me contento aqui em explicar o conhecimento teórico como um conhecimento pelo qual conheço o que existe, e o prático como um pelo qual me represento aquilo que deve existir. De acordo com isso, o uso teórico da razão é aquele pelo qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é; o uso prático, por outro lado, é aquele pelo qual se conhece *a priori* o que deveria acontecer. Se, pois, é indubitavelmente certo que algo é ou que deveria acontecer, mas apenas condicionadamente, então ou uma certa condição determinada é absolutamente necessária para isso, ou ela só pode ser pressuposta como arbitrária e contingente. No primeiro caso, a condição é postulada (per thesin); no segundo, suposta (frep rnjmoTqíoiv). Como há leis práticas que são absolutamente necessárias (as morais), então, se elas pressupõem necessariamente alguma existência como condição de possibilidade de sua força obrigante, tal existência tem de ser postulada, já que o condicionado do qual se inferiu essa condição determinada é, ele próprio, conhecido *a priori* como absolutamente necessário. Mostraremos mais à frente que as leis morais não apenas pressupõem a existência de um ser supremo, mas, na medida em que são absolutamente necessárias de um outro ponto de vista, a postulam com legitimidade, ainda que, naturalmente, apenas em sentido prático; por ora, deixaremos de lado esse tipo de inferência.

Uma vez que, quando se trata tão somente daquilo que existe (não daquilo que deve ser), o condicionado que nos é dado na experiência também é sempre pensado como contingente, a condição a ele pertencente não pode, pois, ser conhecida como

absolutamente necessária, servindo apenas como uma pressuposição relativamente necessária - ou antes imprescindível, mas em si mesma e *a priori* arbitrária - para o conhecimento racional do condicionado. Se, portanto, a necessidade absoluta de uma coisa deve ser conhecida no conhecimento teórico, isto só poderia ocorrer a partir de conceitos *a priori*, e nunca como causa em relação a uma existência dada por meio da experiência.

Um conhecimento teórico é especulativo quando se dirige a um objeto, ou aos conceitos de um objeto, a que não se pode chegar em experiência alguma. Ele se opõe ao conhecimento da natureza, que não se dirige a nenhum outro objeto, ou predicados de um objeto, que não possam ser dados em uma experiência possível.

O princípio de inferir uma causa a partir daquilo que acontece como efeito (o empiricamente contingente) é um princípio do conhecimento da natureza, mas não do especulativo. Pois, caso se queira abstrair dele como um princípio que contém a condição da experiência possível em geral e, deixando todo empírico de lado, enunciá-lo do contingente em geral, então não resta a mínima justificação de tal proposição sintética para, a partir dela, verificar se de algo que existe posso passar a algo inteiramente diverso (denominado causa); mesmo o conceito de causa, assim como o do contingente, perdem, em tal uso meramente especulativo, todo significado cuja realidade objetiva pudesse ser compreendida *in* concreto.

Agora, se da existência das coisas no mundo se infere a sua causa, isto não pertence ao uso natural da razão, mas sim ao seu uso especulativo, pois aquele não refere as coisas mesmas (substâncias) a uma causa, mas apenas, como empiricamente contingente, aquilo que acontece, portanto os estados das coisas; que a substância mesma (a matéria) fosse contingente no que concerne à existência teria de ser um mero conhecimento especulativo da razão. Caso, no entanto, se tratasse somente da forma do mundo, do tipo de ligação que lhe é próprio e da sua modificação, e eu ainda assim pretendesse inferir daí uma causa que é inteiramente distinta do mundo, isto seria novamente um juízo da mera razão especulativa, pois o objeto não é aqui o objeto de uma experiência possível. Mas então o princípio da causalidade, que só vale no interior do campo das experiências, e fora dele não tem uso, nem mesmo significado, seria inteiramente desviado de sua destinação.

Eu afirmo, pois, que todas as tentativas de fazer um uso meramente especulativo da razão em relação à teologia são inteiramente infrutíferas e, no que diz respeito à sua constituição interna, nulas e vãs; e os princípios de seu uso natural não conduzem de modo algum à teologia; logo, se as leis morais não são postas no fundamento, nem empregadas como fio condutor, não pode haver em parte alguma uma teologia da razão. Pois todos os princípios sintéticos do entendimento são de uso imanente; para o conhecimento de um ser supremo, contudo, exige-se um uso transcendental dos mesmos para o qual nosso entendimento não está capacitado. Se

a lei empiricamente válida da causalidade conduzisse ao ser originário, este teria de pertencer à cadeia dos objetos da experiência; nesse caso, porém, também ele, como todos os fenômenos, seria por seu turno condicionado. Caso, no entanto, se permitisse esse salto para além dos limites da experiência, através da lei dinâmica da relação dos efeitos às suas causas, qual seria então o conceito que esse procedimento nos proporcionaria? Certamente não seria o conceito de um ser supremo, pois a experiência jamais nos fornece o maior efeito possível (como aquele que testemunhasse em favor de sua causa). Se nos for permitido, apenas para não deixar nada vazio em nossa razão, preencher essa carência de determinação completa através de uma mera ideia de perfeição suprema e da necessidade originária, isto poderia ser admitido como uma concessão, mas não exigido pelo direito de uma prova irresistível. A prova físico-teológica poderia talvez, portanto, dar força a provas inteiramente diversas (se as houvesse), conectando a especulação com a intuição; por si mesma, contudo, não podendo completar sozinha a tarefa, ela antes prepara o entendimento para o conhecimento teológico, dando-lhe para isso uma direção reta e natural.

Vê-se com isso que as questões transcendentais só comportam respostas transcendentais, i. e., respostas a partir de meros conceitos *a priori*, sem a mínima intromissão empírica. Aqui, no entanto, a questão é evidentemente sintética e exige uma extensão de nosso conhecimento para além de todos os limites da experiência, ou seja, em direção à existência de um ser que deve corresponder à nossa mera ideia, mas ao qual nenhuma experiência pode jamais corresponder. Segundo as nossas provas acima, porém, um conhecimento sintético *a priori* só é possível quando exprime as condições formais de uma experiência possível, e todos os princípios têm apenas uma validade imanente, i. e., referem-se tão somente a objetos do conhecimento empírico ou fenômenos. Também através do procedimento transcendental, portanto, não se consegue nada com vistas à teologia de uma razão meramente especulativa.

Caso se preferisse, contudo, colocar em dúvida todas as provas anteriores da analítica, em vez de abandonar a persuasão com o peso de argumentos empregados há tanto tempo, não se poderia então deixar de satisfazer a exigência que faço, de ao menos justificar como, e através de qual elucidação, acredita-se poder ultrapassar toda experiência possível com o poder de meras ideias. Eu pediria apenas que me eximissem de novas provas, ou de um melhor desenvolvimento de provas antigas. Pois, mesmo que aqui não se tenha muito o que escolher, já que todas as provas meramente especulativas se reduzem afinal a uma única, a ontológica, e eu não precise ter o receio de ser sobrecarregado pela fertilidade do defensor dogmático da razão liberta dos sentidos; e mesmo que eu não queira, sem parecer extremamente belicoso por isso, recusar a exigência de descobrir o erro em cada tentativa desse tipo e, assim, frustrar a sua pretensão, ainda assim a esperança de um maior sucesso

não será inteiramente suprimida entre aqueles que já estão habituados a uma persuasão dogmática. E eu me atenho por isso à única exigência justa, a saber, que se deva em geral justificar, a partir da natureza do entendimento humano e de todas as demais fontes do conhecimento, por onde se pretende começar a ampliação - inteiramente *a priori* - do conhecimento e a sua extensão até onde não alcança nenhuma experiência possível, nem, portanto, algum meio de assegurar realidade objetiva a algum dos conceitos que nós mesmos concebemos. Como quer que o entendimento possa chegar a esse conceito, a existência do seu objeto não pode ser encontrada nele analiticamente, pois o conhecimento da existência do objeto consiste justamente em que este seja posto em si mesmo fora do pensamento. É inteiramente impossível, contudo, partir somente de um conceito e, sem seguir a conexão empírica (que é, no entanto, como os fenômenos são sempre dados), chegar à descoberta de novos objetos e seres transcendentes.

Mesmo, porém, que a razão não seja nem de perto capaz, em seu uso meramente especulativo, de atingir um propósito tão grande, qual seja, o de chegar à existência de um ser supremo, ela não deixa de ter nele uma grande utilidade, na medida em que corrija o conhecimento do mesmo - caso ele pudesse ser produzido em outra parte -, torne-o concordante consigo mesmo e com todo propósito inteligível, e purifique-o tanto de tudo aquilo que pudesse ser contrário ao conceito de um ser originário como de toda mescla com limitações empíricas.

A teologia transcendental continua tendo, portanto, a despeito de toda a sua insuficiência, um importante uso negativo, e é uma censura permanente à nossa razão quando esta tem de lidar apenas com ideias puras que, justamente por isso, não admitem outro padrão de medida senão o transcendental. Pois se em um outro aspecto, talvez o prático, a pressuposição de um ser supremo e todo-suficiente como inteligência suprema afirmasse sua validade sem sofrer resistência, seria da maior importância determinar esse conceito com precisão, pelo seu lado transcendental, como o conceito de um ser necessário e realíssimo, e afastar o que for contrário à realidade suprema, o que for pertencente ao mero fenômeno (o antropomorfismo em sentido amplo), tirando ao mesmo tempo de cena todas as afirmações contrárias, sejam elas ateísticas, deísticas ou antropomórficas; o que é extremamente fácil em um semelhante tratamento crítico, já que os mesmos fundamentos pelos quais é tornada visível a incapacidade da razão humana para afirmar a existência de tal ser são também suficientes, necessariamente, para provar a incapacidade de cada afirmação contrária. Pois de onde se pretenderia extrair, por meio da pura especulação da razão, o discernimento de que não há um ser supremo como fundamento originário de tudo? Ou de que não lhe é inerente nenhuma das propriedades que nos representamos, segundo suas consequências, como análogas às realidades dinâmicas de um ser pensante? Ou de que, no último caso, tais propriedades também teriam de estar submetidas a todas as limitações que a

sensibilidade impõe inevitavelmente às inteligências que conhecemos por meio da experiência?

Assim, o ser supremo permanece, para o uso meramente especulativo da razão, um mero - mas isento de erros - ideal, um conceito que inclui e coroa todo o conhecimento humano, e cuja realidade, embora não possa ser provada nesse caminho, também não pode ser refutada; e, se pudesse haver uma teologia moral que suprisse tal carência, a teologia transcendental, até aí problemática, provaria então a sua indispensabilidade através da determinação de seu conceito e da censura incessante de uma razão que é frequentemente enganada pela sensibilidade e nem sempre está em acordo com suas próprias ideias. A necessidade, a infinitude, a unidade, a existência fora do mundo (não como alma do mundo), a eternidade sem condições do tempo, a onipresença sem condições do espaço, a onipotência etc. são meros predicados transcendentais, de modo que o conceito purificado dos mesmos, de que toda teologia tanto necessita, só pode ser derivado da teologia transcendental.

Apêndice à dialética transcendental: Do uso regulativo das ideias da razão pura

O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura não apenas confirma o que já havíamos provado na analítica transcendental, ou seja, que todas as nossas inferências que pretendem ir além do campo da experiência possível são enganosas e infundadas, mas também nos ensina ao mesmo tempo a seguinte peculiaridade: que a razão humana tem aí uma propensão natural a ultrapassar esse limite; que as ideias transcendentais seriam tão naturais a ela como as categorias ao entendimento, ainda que com a diferença de que, assim como as últimas conduzem à verdade, i. e., à concordância de nossos conceitos com o objeto, as primeiras produzem uma mera, mas irresistível ilusão, a cujo engano é difícil resistir mesmo com a mais acurada crítica.

Tudo o que está fundado na natureza de nossas faculdades tem de ser conforme a fins e concordante com o uso correto das mesmas, se pudermos ao menos evitar um certo mal-entendido e encontrar a sua direção apropriada. Presumivelmente, portanto, as ideias transcendentais terão o seu uso legítimo, portanto imanente, ainda que possam, se o seu significado for confundido e elas forem tomadas por conceitos de coisas reais, tornar-se transcendentes na aplicação e, justamente por isso, ser enganosas. Pois não é a ideia em si mesma, mas apenas o seu uso que, em relação a toda a experiência possível, pode ser ou extravagante (transcendente), ou interno (imanente), conforme ela seja dirigida ou diretamente a um suposto objeto correspondente, ou somente ao uso do entendimento em geral, com relação aos objetos com que tem de lidar; e todos os erros da sub-repção devem ser sempre atribuídos a uma falha da faculdade de julgar, jamais ao entendimento ou à razão.

A razão nunca se refere diretamente a um objeto, mas apenas ao entendimento e, por meio deste, a seu próprio uso empírico, não criando portanto nenhum conceito (de objetos), mas apenas os ordenando e lhes dando aquela unidade que poderiam ter caso expandidos ao máximo, i. e., em relação à totalidade das séries que o entendimento nunca considera, já que considera apenas aquela conexão pela qual as séries de condições se produzem por toda parte segundo conceitos. A razão só tem propriamente por objeto, portanto, o entendimento e sua disposição conforme a fins; e, assim como este unifica o diverso no objeto através de conceitos, aquela, por seu turno, unifica o diverso dos conceitos através de ideias, colocando uma certa unidade coletiva como meta para as ações do entendimento, que, de outro modo, se ocupariam apenas com a unidade distributiva.

Eu afirmo, por conseguinte, que as ideias transcendentais nunca têm um uso constitutivo, como se por meio delas fossem dados os conceitos de certos objetos; e, caso se as entenda assim, trata-se de meros conceitos sofísticos (dialéticos). Por outro lado, no entanto, elas têm um uso regulativo excelente e indispensavelmente necessário, qual seja, o de direcionar o entendimento a uma certa meta, em vista da qual as linhas direcionais de todas as suas regras convergem para um ponto que, embora seja apenas uma ideia (focus imaginarius), i. e., um ponto do qual os conceitos do entendimento não partem efetivamente - já que ele está inteiramente fora dos limites da experiência possível serve todavia para proporcionar-lhes a maior unidade juntamente com a maior extensão. Agora, disso surge realmente, para nós, a ilusão de que essas linhas direcionais partiriam do próprio objeto que estivesse além do campo do conhecimento empiricamente possível (como os objetos, no espelho, são vistos como se estivessem atrás dele); mas essa ilusão (que se pode, todavia, impedir que nos engane) é também indispensavelmente necessária se, além dos objetos que temos diante dos olhos, queremos ver ao mesmo tempo aqueles que, bem longe deles, estão às nossas costas, i. e., se, em nosso caso, queremos dirigir o entendimento para além de toda experiência dada (parte de toda a experiência possível), levando-o assim à maior e mais extrema ampliação possível.

Se examinamos em seu conjunto completo os conhecimentos de nosso entendimento, verificamos que aquilo que a razão dispõe sobre eles, de um modo inteiramente próprio, e que procura produzir, é a sistematicidade do conhecimento, i. e., a sua concatenação a partir de um princípio. Essa unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, qual seja, a da forma de um todo do conhecimento que antecede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a cada parte, *a priori*, o seu lugar e a sua relação com as demais. De acordo com isso, essa ideia postula a unidade completa do conhecimento do entendimento, graças à qual ele deixa de ser um mero agregado contingente e se torna um sistema concatenado segundo leis necessárias. Não se pode, a rigor, dizer que essa ideia seja um conceito de um objeto, mas sim que é o conceito da unidade completa desses

conceitos, na medida em que serve de regra ao entendimento. Semelhantes conceitos da razão não são criados a partir da natureza; nós é que a investigamos segundo tais ideias, e, se o nosso conhecimento não é adequado a elas, o consideramos incompleto. Admite-se que é muito difícil encontrar terra pura, água pura, ar puro etc. Ainda assim, esses conceitos (que, no que diz respeito à pureza completa, têm sua origem apenas na razão) são necessários para determinar adequadamente a parte que cabe a cada uma dessas causas naturais no fenômeno; assim, todas as matérias são reduzidas às terras (como se fossem o mero peso), aos sais e aos corpos combustíveis (entendidos como força), e finalmente à água e ao ar como veículos (como se fossem máquinas por meio das quais os anteriores atuam), para explicar segundo a ideia de um mecanismo os efeitos químicos das matérias entre si. Pois, por mais que ninguém se exprima efetivamente assim, é muito fácil descobrir tal influência da razão nas classificações dos investigadores da natureza.

Se a razão é uma faculdade de derivar o particular do universal, então ou o universal já é em si certo e dado, exigindo apenas a faculdade de julgar para a subsunção e sendo o particular determinado assim necessariamente - a isto eu denomino uso apodítico da razão -, ou o universal é tomado apenas problematicamente e é uma mera ideia: o particular é certo, mas a universalidade da regra para essa consequência ainda é um problema, de modo que para muitos casos particulares, que são todos eles certos, busca-se na regra se eles decorrem dela; e nesse caso, em que todos os casos particulares que podem ser dados parecem seguir-se dela, infere-se a universalidade da regra, mas também, depois disso, todos os casos que em si também não estão dados - a isto eu denomino uso hipotético da razão.

O uso hipotético da razão, tendo por fundamento ideias como conceitos problemáticos, não é propriamente constitutivo, ou seja, constituído de tal modo que, caso se julgasse com todo esforço, se seguiria a verdade da regra universal que fora tomada como hipótese; pois como se poderia saber todas as possíveis consequências que, seguindo-se do mesmo princípio adotado, provariam a sua universalidade? Na verdade, tal uso da razão é somente regulativo, para, tão longe quanto seja possível, trazer unidade aos conhecimentos particulares e, assim, aproximar a regra da universalidade.

Assim, o uso hipotético da razão se dirige à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, mas é esta que constitui a pedra de toque da verdade das regras. Inversamente, a unidade sistemática (como mera ideia) é apenas uma unidade projetada, que em si mesma tem de ser considerada não como dada, mas como problema; e que vale para encontrar um princípio para o uso múltiplo e particular do entendimento, e estendê-lo também, desse modo, a todos os casos que não estão dados, tornando-os concatenados.

A partir disso só se vê, no entanto, que a unidade sistemática ou racional dos diversos conhecimentos do entendimento é um princípio lógico para, ali onde o entendimento não consegue chegar sozinho a regras, ajudá-lo a prosseguir através de ideias e, ao mesmo tempo, proporcionar concordância (sistemática) sob um princípio à variedade das suas regras e, com isso (até onde seja possível fazê-lo), também a interconexão dessas regras. Quanto a saber se a constituição dos objetos ou a natureza do entendimento, que os conhece como tais, sejam em si destinadas à unidade sistemática, e se podemos em alguma medida, sem levar em conta tal interesse da razão, postulá-los *a priori* e, portanto, dizer que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (entre os quais os empíricos) têm unidade racional e estão sob princípios comuns, dos quais podem ser deduzidos independentemente de sua variedade, isto seria um princípio transcendental da razão que tornaria a unidade sistemática não apenas subjetiva e logicamente necessária (como método), mas objetivamente necessária.

Elucidaremos isso através de um caso do uso da razão. Também a causalidade de uma substância, que é denominada força, pertence aos diferentes modos da unidade do entendimento segundo conceitos. Os diferentes fenômenos, inclusive da mesma substância, mostram tanta heterogeneidade à primeira vista que é preciso, em um primeiro momento, admitir quase tantas forças nos mesmos quantos são os efeitos que se apresentam; tal como na mente humana a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, a sabedoria, a capacidade de discernimento, o prazer, o desejo e assim por diante. A princípio, uma máxima lógica nos obriga a reduzir essa aparente variedade tanto quanto for possível, de modo que através da comparação se descubra a identidade oculta e se verifique se a imaginação, ligada à consciência, não seriam por acaso a memória, a sabedoria, a capacidade de discernimento, ou mesmo o entendimento e a razão. A ideia de uma força fundamental - que a lógica, todavia, não nos diz se existe - é ao menos o problema de uma representação sistemática da diversidade de forças. O princípio lógico da razão exige que essa unidade seja levada a efeito na medida do possível, e, quanto mais fenômenos de uma ou de outra força forem considerados idênticos entre si, mais provável será que eles sejam diferentes expressões de uma única e mesma força, a qual poderia (comparativamente) denominar-se a sua força fundamental. E do mesmo modo se procede com as demais.

As forças fundamentais comparativas têm de ser, por seu turno, comparadas entre si para que, na medida em que se descubra a sua concordância, sejam aproximadas de uma única força fundamental radical, i. e., absoluta. Essa unidade da razão, contudo, é meramente hipotética. Não se afirma que ela possa ser de fato encontrada, mas que tem de ser buscada em benefício da razão, como seja, para o estabelecimento de certos princípios para as regras que a experiência possa oferecer,

e que se produza desse modo, onde seja possível fazê-lo, uma unidade sistemática no conhecimento.

Evidencia-se, porém, caso se tenha em conta o uso transcendental do entendimento, que essa ideia de uma força fundamental não se destina apenas, enquanto problema, ao uso hipotético, mas pretende ter realidade objetiva para que a unidade sistemática das diversas forças de uma substância seja postulada e um princípio apodítico da razão seja estabelecido. Pois, sem que tenhamos jamais procurado a concordância das diversas forças, e mesmo que tenhamos fracassado em todas as tentativas de descobri-la, nós ainda assim pressupomos que ela pode ser encontrada; e isto não apenas em virtude da unidade da substância, como no caso aduzido, mas mesmo onde muitas substâncias, ainda que em certo grau homogêneas, podem ser encontradas, como na matéria em geral, e onde a razão pressupõe unidade sistemática das diversas forças, já que as leis naturais particulares estão sob leis mais gerais e a economia dos princípios não é apenas um princípio econômico da razão, mas uma lei interna da natureza.

Também não se pode entender, de fato, como um princípio lógico da unidade racional das regras poderia existir, caso não se pressupusesse um princípio transcendental através do qual tal unidade sistemática é, como inerente aos objetos, admitida *a priori* como necessária. Pois com que direito poderia a razão pretender, no uso lógico, tratar como uma mera unidade oculta a diversidade das forças que a natureza nos dá a conhecer, e deduzi-la de alguma força fundamental na medida de suas possibilidades, se ela é livre para admitir como igualmente possível que todas as forças são heterogêneas, e que a unidade sistemática de sua derivação não é conforme à natureza? Pois nesse caso ela agiria frontalmente contra a sua própria destinação, colocando-se como meta uma ideia que contradiz inteiramente a constituição da natureza. Também não se pode dizer que ela tenha extraído anteriormente, da constituição contingente da natureza, essa unidade segundo princípios da razão. Pois a lei da razão, que ordena buscar essa unidade, é necessária porque sem ela não. teríamos uma razão, sem esta não teríamos um uso concatenado do entendimento, e sem este não teríamos nenhuma marca característica da verdade empírica; e em vista da última, portanto, temos de pressupor a unidade sistemática da natureza como integralmente necessária e objetivamente válida.

Nós também encontramos essa pressuposição transcendental, surpreendentemente, nos princípios dos filósofos, muito embora eles nem sempre a tenham sempre reconhecido, ou a admitido para si mesmos. Que toda a diversidade das coisas singulares não exclua a identidade da espécie; que as várias espécies só possam ser tratadas como determinações diferentes de uns poucos gêneros, e estes, por seu turno, como determinações de famílias ainda mais elevadas etc.; e que, portanto, tenha de ser buscada uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis, na medida em que possam ser derivados de outros mais

elevados e mais gerais: esta é uma regra escolástica, ou um princípio lógico, sem o qual não haveria qualquer uso da razão, pois nós só podemos inferir o particular do universal na medida em que se ponham por fundamento propriedades universais das coisas, sob as quais estão as particulares.

Que também na natureza, contudo, possa-se encontrar essa concordância, isto é algo que os filósofos pressupõem na conhecida regra escolástica de não multiplicar os começos (princípios) sem necessidade (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda). Diz-se com isso que a natureza das próprias coisas oferece material para a unidade da razão, e que a aparente diversidade infinita não nos deveria impedir de suspeitar, por detrás dela, uma unidade das propriedades fundamentais, de que a diversidade só poderia ser derivada por meio de muitas outras determinações. Mesmo sendo uma mera ideia, essa unidade foi perseguida tão avidamente, ao longo de todas as épocas, que se encontraram mais razões para moderar o desejo por ela do que para estimulá-lo. Os químicos já fizeram muito quando conseguiram reduzir todos os sais a dois gêneros principais, o ácido e o alcalino, mas ainda tentaram considerar também essa distinção como uma mera variação, ou diferentes expressões, de um mesmo e único material fundamental. Sempre se buscou reduzir as diversas espécies de terras (o material das pedras, e mesmo dos metais) a três, e finalmente a duas; não satisfeitos com isso, no entanto, não puderam evitar a ideia de supor um único gênero por detrás dessas variedades, e mesmo um princípio comum a estas e aos sais. Gostaríamos de acreditar, talvez, que isso seria um mero artifício econômico da razão, para economizar o máximo possível de esforço, e uma tentativa hipotética que, se bem-sucedida, tornaria provável, justamente através dessa unidade, o fundamento pressuposto da explicação. Mas esse propósito egoísta pode ser facilmente distinguido da ideia pela qual qualquer um pressupõe que essa unidade da razão seja adequada à própria natureza, e que a razão aqui não mendiga, mas ordena - ainda que sem poder determinar os limites dessa unidade.

Se houvesse uma diversidade tão grande entre os fenômenos que se apresentam a nós - e não me refiro à forma (pois quanto a isso eles podem ser semelhantes uns aos outros), mas ao conteúdo, i. e., à diversidade dos seres existentes, em relação à qual nem o mais acurado entendimento humano poderia encontrar a mínima semelhança de uns com os outros por comparação (um caso que só pode ser pensado) -, então não existiria de modo algum a lei lógica dos gêneros, nem mesmo um conceito de gênero ou algum conceito universal, e nem mesmo o entendimento, já que este lida apenas com eles. O princípio lógico dos gêneros pressupõe um princípio transcendental, portanto, caso deva aplicar-se à natureza (sob a qual entendo apenas, aqui, objetos que nos são dados). Segundo este princípio, a homogeneidade é necessariamente pressuposta no diverso de uma experiência

possível (mesmo que não possamos determinar *a priori* o seu grau), pois sem ela não haveria conceitos empíricos, nem portanto a experiência.

Ao princípio lógico dos gêneros, que postula a identidade, opõe-se um outro, a saber, o princípio das espécies, que exige diversidade e diferenças das coisas independentemente de sua concordância sob um mesmo gênero, e prescreve ao entendimento que não preste menos atenção às espécies do que aos gêneros. Este princípio (da sutileza ou faculdade de discernir) limita bastante a leviandade do primeiro (da sabedoria), e a razão mostra aqui dois interesses conflitantes entre si: de um lado o interesse da extensão (da universalidade) em relação aos gêneros, de outro o do conteúdo (da determinação) em vista da diversidade das espécies; pois, embora no primeiro caso o entendimento pense muito sob seus conceitos, no segundo pensa ainda mais nos mesmos. Isto também se expressa no tão diferente modo de pensar dos investigadores da natureza, dos quais alguns (os predominantemente especulativos), como que inimigos da heterogeneidade, miram sempre a unidade do gênero, enquanto outros (mentes predominantemente empíricas) buscam, incessantemente, dividir a natureza em tanta diversidade que se chega quase a abandonar a esperança de julgar seus fenômenos segundo princípios universais.

Evidentemente, este último modo de pensar também tem por fundamento um princípio lógico, cujo propósito é a completude sistemática de todos os conhecimentos quando, partindo do gênero, desço até o diverso que possa estar contido sob ele e, desse modo, procuro dar extensão ao sistema da mesma forma como, no primeiro caso, procurava dar-lhe simplicidade ascendendo até o gênero. Pois, a partir da esfera do conceito que designa um gênero, não se pode ver, tão pouco como a partir do espaço que a matéria ocupa, o quão longe essas divisões podem alcançar. Por isso todo gênero exige diferentes espécies, e estas, diferentes subespécies; e, como nenhuma destas deixa de ter também uma esfera (uma extensão como conceptus communis), a razão exige então, em toda a sua ampliação, que nenhuma espécie seja considerada em si mesma como a mais ínfima, já que, sendo a espécie um conceito que apenas contém o que é comum a diferentes coisas, ela não determina nada completamente e, portanto, também não poderia ser referida imediatamente a um indivíduo; ela teria de conter sempre sob si, portanto, outros conceitos, i. e., subespécies. Esta lei da especificação poderia ser assim exprimida: entium varietates non temere esse minuendas[146].

Vê-se com facilidade, no entanto, que também essa lei lógica ficaria sem sentido e sem aplicação se não tivesse por fundamento uma lei transcendental da especificação, a qual certamente não exige, das coisas que podem tornar-se nossos objetos, uma infinitude real concernente às diferenças; pois o princípio lógico, que simplesmente afirma a indeterminação da esfera lógica no que diz respeito a toda divisão possível, não dá ocasião para isso, mas apenas impõe ao entendimento que

busque subespécies para cada espécie que nos aparece, e diferenças menores para cada diferença. Pois, se não houvesse conceitos inferiores, não haveria também superiores. Agora, o entendimento conhece tudo através de conceitos: logo, por mais longe que ele chegue na divisão, não será nunca por mera intuição, mas sempre novamente através de conceitos inferiores. O conhecimento dos fenômenos em sua determinação completa (que só é possível por meio do entendimento) exige uma especificação incessantemente continuada de seus conceitos, e uma progressão a diversidades que sempre permanecem, mas das quais se abstraiu no conceito de espécie, e mais ainda no de gênero.

Também essa lei da especificação não pode ser emprestada à experiência; pois esta não pode abrir perspectivas tão amplas. A especificação empírica cessa logo, na diferenciação do diverso, caso já não tenha sido conduzida, pela lei transcendental prévia enquanto princípio da razão, a procurá-la e a continuar supondo-a caso não se abra imediatamente aos sentidos. Para descobrir-se que as terras absorventes são de espécies ainda mais diversas (terra calcária, terra muriática), foi necessária uma regra precedente da razão que estabeleceu para o entendimento a tarefa de procurar diferenças, pressupondo que a natureza seria abundante a ponto de presumi-las. Pois nós só temos entendimento sob a pressuposição das diversidades na natureza, assim como sob a condição de que os seus objetos tenham em si homogeneidade, pois é justamente a diversidade daquilo que pode ser abarcado sob um conceito que constitui o uso desse conceito e o trabalho do entendimento.

Assim, a razão prepara o terreno para o entendimento: 1) através de um princípio da homogeneidade do diverso sob gêneros superiores; 2) através de um princípio da variedade do homogêneo sob espécies inferiores. E, para completar a unidade sistemática, ela acrescenta ainda: 3) uma lei da afinidade de todos os conceitos que ordena uma passagem contínua de cada espécie para a outra através de um crescimento gradativo das diferenças. Nós podemos denominá-los princípios da homogeneidade, da especificação e da continuidade das formas. O último surge da ligação dos dois primeiros, depois que se completou, tanto na ascensão a gêneros mais elevados como no descenso a espécies inferiores, a concatenação sistemática na ideia; pois todas as diversidades são então aproximadas umas das outras, já que procedem todas, através de todos os graus da determinação ampliada, de um único gênero supremo.

A unidade sistemática sob os três princípios lógicos pode ser ilustrada do seguinte modo. Pode-se considerar cada conceito como um ponto que, como ponto de vista de um espectador, possui seu horizonte, i. e., uma variedade de coisas que podem ser representadas a partir dele e, por assim dizer, abarcadas pelo olhar. Dentro desse horizonte, uma variedade de pontos pode ser dada ao infinito, tendo cada um deles o seu próprio e mais estreito campo de visão; i. e., toda espécie contém subespécies segundo o princípio de especificação, e o horizonte lógico

consiste apenas de horizontes menores (subespécies), e não de pontos que não tenham extensão (indivíduos). Como derivado dos diferentes horizontes, contudo, i. e., dos diferentes gêneros que são determinados por outros tantos conceitos, pode-se pensar um horizonte comum a partir do qual, como de um ponto central, eles sejam todos abarcados pela visão: esse horizonte é o gênero mais elevado, até que enfim o gênero supremo seja o horizonte universal e verdadeiro, determinado a partir do ponto de vista do conceito supremo e compreendendo sob si toda a diversidade de gêneros, espécies e subespécies.

Sou levado a esse ponto de vista supremo pela lei da homogeneidade, e aos inferiores, e à sua maior variedade possível, pela lei da especificação. Como desse modo, no entanto, não há nada de vazio no inteiro âmbito de todos os conceitos possíveis, e fora dele não se pode encontrar nada, surge então, daquele campo de visão universal, e de sua divisão completa, o princípio non datur vacuum formarum[147] i. e., não há diferentes gêneros, originários e primeiros, que fossem como que isolados e separados uns dos outros (por um espaço vazio intermediário), mas os diversos gêneros são, isto sim, meras divisões de um gênero único, supremo e universal; e desse princípio se segue a sua consequência imediata: datur continuum formarum[148], i. e., todas as diferenças das espécies se limitam entre si e não permitem que se passe de uma à outra por um salto, mas apenas passando por todos os graus menores da diferença, de modo que se consiga avançar de um em um; em uma palavra, não há espécies ou subespécies que fossem (no conceito da razão) uma subsequente à outra, sendo sempre possíveis espécies intermediárias cuja diferença, em relação à primeira e à segunda, é menor do que a diferença entre estas.

A primeira lei, portanto, impede a dispersão na diversidade de diferentes gêneros originários e recomenda a homogeneidade; a segunda, pelo contrário, limita essa inclinação à concordância e ordena a distinção das subespécies antes que se passe aos indivíduos com os conceitos universais. A terceira unifica ambas prescrevendo, face à suprema diversidade, a homogeneidade através da passagem gradativa de uma espécie à outra, o que indica uma espécie de afinidade entre os diferentes ramos, na medida em que brotaram todos de um mesmo tronco.

Contudo, essa lei lógica do continui specierum (formarum logicarum)[149] pressupõe uma lei transcendental (lex continui *in* natura)[150] sem a qual o uso do entendimento, a partir daquela prescrição, seria equivocadamente conduzido, vindo a tomar talvez um caminho diametralmente oposto ao da natureza. Essa lei tem de basear-se, portanto, em fundamentos transcendentais puros, e não em empíricos. Pois neste último caso ela seria posterior aos sistemas, sendo que foi ela quem primeiro produziu o sistemático no conhecimento da natureza. Também não há, por detrás dessas leis, algo como um propósito oculto de fazer experimentos com elas, como meras tentativas, muito embora essa interconexão forneça, quando se verifica,

um poderoso fundamento para tomar por fundada a unidade hipoteticamente concebida, e elas pudessem ter assim, também com este propósito, a sua utilidade. Vê-se com clareza, pelo contrário, que elas consideram conformes à razão e à natureza, em si mesmas, a economia das causas fundamentais, a diversidade dos efeitos e a afinidade, aí baseada, dos membros da natureza; de modo que esses princípios se recomendam por si mesmos, e não como meros artifícios do método.

Vê-se com facilidade, porém, que essa continuidade das formas é uma mera ideia para a qual não pode ser mostrado, de maneira alguma, um objeto congruente na experiência: não apenas porque as espécies, na natureza, são efetivamente divididas e, por isso, têm de constituir um quantum discretum (sendo que, se a progressão gradativa na sua afinidade fosse contínua, a natureza teria de conter também uma verdadeira infinitude dos membros intermediários localizados entre duas espécies dadas, o que é impossível), mas também porque não podemos fazer nenhum uso empírico determinado dessa lei, já que ela não indica a mínima característica da afinidade a partir da qual soubéssemos como, ou o quão longe, devemos procurar a sequência gradativa de suas diferenças, mas apenas nos dá uma indicação geral de que devemos procurá-la.

Se modificamos a ordem dos princípios ora apresentados, para dispô-los em conformidade com d uso na experiência, os princípios da unidade sistemática ficariam então assim: diversidade, afinidade e unidade, cada um dos quais tomado, todavia, como uma ideia no mais elevado grau de sua perfeição. A razão pressupõe os conhecimentos do entendimento, que são aplicados primeiramente à experiência, e busca a sua unidade segundo ideias, a qual vai muito além do que a experiência pode alcançar. Apesar das suas diferenças, a afinidade do diverso, sob um princípio da unidade, diz respeito não apenas às coisas, mas muito mais às meras propriedades e forças das coisas. Assim, se o curso dos planetas, por exemplo, nos é dado como circular através de uma experiência (que ainda não foi plenamente corrigida), e encontramos desvios, presumimos então que estes estão naquilo que, segundo uma lei constante, pode transformar o círculo, através de todos os infinitos graus intermediários, em uma dessas órbitas divergentes, i. e., os movimentos dos planetas que não são circulares se aproximarão mais ou menos das propriedades do círculo, e acabarão por ser elipses. Os cometas mostram uma diversidade ainda maior em suas trajetórias, já que nunca (até onde alcança a observação) retornam em círculos; mas conjecturamos um curso parabólico, muito próximo da elipse, e, se o eixo maior desta última se prolonga demais, aquele não pode ser dela diferenciado em nenhuma de nossas observações. Guiados por aqueles princípios, chegamos assim à unidade dos gêneros dessas órbitas em suas figuras, mas, além desta, também à unidade das causas de todas as leis de seu movimento (a gravitação); depois nós partimos daí para ampliar nossos ganhos e buscamos explicar também todas as variedades e aparentes desvios daquelas regras a partir do mesmo princípio,

até acrescentar, enfim, mais do que a experiência poderia jamais confirmar, a saber, pensamos segundo as regras da afinidade a própria trajetória hiperbólica dos cometas, em que estes corpos abandonam por completo o nosso sistema solar e, indo de sol em sol, unificam em seu curso as partes mais distantes de um sistema do universo, para nós ilimitado, que é concatenado por uma mesma e única força motriz.

O que é admirável nesses princípios, e a única coisa que nos interessa, é que eles parecem ser transcendentais, e, mesmo que contenham apenas ideias para regular o uso empírico da razão - ideias que o último só pode, por assim dizer, seguir assintoticamente, i. e., por mera aproximação e sem alcançá-las jamais -, eles ainda assim possuem, como proposições sintéticas *a priori*, uma validade objetiva, ainda que indeterminada, e servem de regra à experiência possível, podendo inclusive ser empregados como princípios heurísticos, com sucesso, na efetiva elaboração da mesma; sem que se possa, contudo, levar a efeito uma dedução transcendental dos mesmos, o que é sempre impossível, como visto acima, no que diz respeito às ideias.

Na analítica transcendental nós distinguimos, dentre os princípios do entendimento, os dinâmicos, como princípios meramente regulativos da intuição, dos matemáticos, que são constitutivos em relação à última. Apesar disso, as leis dinâmicas mencionadas são certamente constitutivas em relação à experiência, já que tornam possíveis, *a priori*, os conceitos sem os quais não haveria qualquer experiência. Princípios da razão pura, pelo contrário, não podem ser constitutivos nem mesmo em relação aos conceitos empíricos, pois não lhes pode ser dado um esquema correspondente na sensibilidade e, portanto, eles não podem ter um objeto *in* concreto. Se, no entanto, distancio-me de tal uso empírico dos mesmos, como posso querer assegurar-lhes, ainda assim, um uso regulativo e, com este, alguma validade objetiva? E que significado pode ter esse uso?

O entendimento constitui um objeto para a razão do mesmo modo como a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todas as possíveis ações empíricas do entendimento é um trabalho da razão, do mesmo modo como o entendimento conecta o diverso dos fenômenos através de conceitos e o coloca sob leis empíricas. Sem os esquemas da sensibilidade, contudo, as ações do entendimento são indeterminadas-, do mesmo modo, a unidade da razão também é em si mesma indeterminada no que diz respeito às condições sob as quais o entendimento deve ligar sistematicamente os seus conceitos, e ao ponto até o qual deve fazê-lo. Como, no entanto, não pode ser encontrado nenhum esquema na intuição .para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, então pode e deve ser dado um análogo de tal esquema, e ele é a ideia do máximo da divisão e da unificação do conhecimento do entendimento em um princípio. Pois aquilo que é maior que tudo e absolutamente completo pode ser

pensado de maneira determinada, já que todas as condições restritivas que fornecem a diversidade indeterminada são deixadas de lado. A ideia da razão, portanto, é um análogo de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (como na aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas apenas uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo uso do entendimento. Agora, como todo princípio que estabelece *a priori* a unidade completa do uso do entendimento vale também, ainda que indiretamente, para o objeto da experiência, então os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a este último; mas não para determinar algo nele, e sim para meramente indicar o procedimento pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento na experiência pode tornar-se completamente coerente consigo mesmo, sendo trazido, tanto quanto for possível, a uma interconexão com o princípio da unidade completa, e sendo daí derivado.

Denomino máximas da razão todos os princípios subjetivos que são extraídos não da constituição do objeto, mas do interesse da razão em vista de uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto. Assim, há máximas da razão especulativa que se baseiam apenas no seu interesse especulativo, ainda que pareçam ser princípios objetivos.

Se princípios meramente regulativos são considerados como constitutivos, eles podem ser conflitantes como princípios objetivos; se, no entanto, são considerados somente como máximas, então não é um conflito verdadeiro, mas apenas diferentes interesses da razão que ocasionam a diferença nos modos de pensar. Na verdade, a razão tem apenas um único interesse, e o conflito de suas máximas é somente uma diferença e uma limitação recíproca dos métodos para satisfazer esse interesse.

Desse modo, em um pensador prevalece o interesse pela multiplicidade (segundo o princípio da especificação), em outro prevalece o interesse pela unidade (segundo o princípio da agregação). Cada um deles acredita extrair seu juízo do discernimento do objeto, mas o baseia simplesmente na maior ou menor dependência de um desses dois princípios, que, por seu turno, não se baseiam em fundamentos objetivos, mas apenas no interesse da razão, sendo preferível, pois, denominá-los máximas em vez de princípios. Se vejo homens inteligentes em conflito quanto à característica dos seres humanos, dos animais ou das plantas, ou mesmo dos corpos do reino mineral, porque uns supõem, por exemplo, um caráter particular do povo, fundado na hereditariedade, ou também diferenças decisivas e hereditárias das famílias, raças etc., enquanto os outros, pelo contrário, concentram sua atenção no fato de que a natureza, nesse ponto, teria produzido uma disposição inteiramente única, baseando-se as diferenças em meras contingências externas, então só preciso prestar atenção à constituição do objeto, para entender que ele está oculto demais para ambos para que pudessem falar com base em um discernimento

da natureza do objeto. É devido apenas ao duplo interesse da razão que uma parte assume - ou finge assumir - um dos lados, e a outra, o outro lado, e que, portanto, a diferença entre as máximas do diverso da natureza e da unidade da natureza, que poderiam perfeitamente unir-se, ocasionam todavia, na medida em que são tomadas por discernimentos objetivos, não apenas o conflito, mas também obstáculos que detêm longamente a verdade até que seja encontrado um meio de conciliar os interesses conflitantes e deixar a razão satisfeita quanto a isso.

Acontece exatamente o mesmo com a afirmação ou refutação da tão famosa lei da escala contínua das criaturas, introduzida por Leibniz e brilhantemente defendida por Bonnet, e que não é senão um modo de observar o princípio da afinidade baseado no interesse da razão; pois a observação e a compreensão do arranjo da natureza não poderiam, de modo algum, fornecê-la como afirmação objetiva. Os graus dessa escala, tal como podem ser dados pela natureza, são distantes demais um do outro, e as nossas distinções, supostamente pequenas, são normalmente abismos tão grandes na natureza que nada pode ser considerado, com base nessas observações (sobretudo em uma grande diversidade de coisas, quando é fácil encontrar certas semelhanças e aproximações), como um propósito da natureza. Por outro lado, o método para buscar uma ordem na natureza segundo tal princípio, e a máxima de considerá-la como fundada em uma natureza em geral (embora indefinido onde e até que ponto), constituem certamente um princípio regulativo da razão, legítimo e excelente, que entretanto vai muito além, enquanto tal, do ponto até onde poderiam seguir-lhe a experiência ou a observação; mas não para determinar algo, e sim para simplesmente indicar o caminho para a unidade sistemática.

Do propósito último da dialética natural da razão humana

As ideias da razão pura não podem jamais ser em si mesmas dialéticas, mas seu simples mau uso faz com que tenhamos delas uma ilusão enganosa; pois elas nos são fornecidas pela natureza de nossa razão, e é impossível para este tribunal supremo de todos os direitos e pretensões de nossa especulação não pode conter ele mesmo fantasias e ilusões originárias. Presumivelmente, portanto, elas terão sua boa destinação conforme a fins na disposição natural de nossa razão. Como de hábito, no entanto, a multidão de sofistas denuncia aos gritos os absurdos e contradições, e insulta o governo, em cujos planos mais secretos não ousam penetrar, mas a cujas influências benéficas deveriam agradecer tanto por sua conservação como pela cultura que lhes deixa em condições de repreendê-lo e condená-lo.

Não se pode empregar com segurança um conceito *a priori* sem ter realizado a sua dedução transcendental. As ideias da razão pura não admitem uma dedução como aquela das categorias; se devem, contudo, possuir ao menos alguma validade

objetiva, ainda que apenas indeterminada, em vez de representar meros produtos vazios do pensamento (entia rationis ratiocinantis), então é fundamental que alguma dedução das mesmas seja possível, mesmo sendo muito distinta daquela que se pode adotar com as categorias. Isto completa o trabalho crítico da razão pura, e é o que agora faremos.

Há uma grande diferença entre algo ser dado à minha razão como um objeto em sentido absoluto, e algo ser dado apenas como um objeto na ideia. No primeiro caso, meus conceitos voltam-se a determinar o objeto; no segundo, trata-se tão somente de um esquema, ao qual nenhum objeto é dado diretamente, nem mesmo por hipótese, mas que serve apenas para nos representarmos por meio da referência a essa ideia, portanto indiretamente, outros objetos em sua unida de sistemática. Eu digo, assim, que o conceito de uma inteligência suprema é uma mera ideia, i. e., sua realidade objetiva não deve consistir em que ele se refira diretamente a um objeto (pois sob esse significado não poderíamos justificar sua validade objetiva), mas ele é tão somente o conceito de uma coisa em geral, ordenado segundo as condições da maior unidade possível da razão, e serve apenas para conservar a maior unidade sistemática possível no uso empírico de nossa razão, na medida em que o objeto da experiência seja deduzido, por assim dizer, do objeto imaginário dessa ideia como seu fundamento ou causa. Pode-se dizer então, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas como se recebessem sua existência de uma inteligência suprema. Desse modo, a ideia é apenas, de fato, um conceito heurístico e não ostensivo, e indica não como o objeto é constituído, mas como nós devemos, sob a sua orientação, buscar a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral. Caso se queira mostrar, pois, que, embora as três ideias transcendentais (psicológica, cosmológica e teológica) não se refiram diretamente a um objeto correspondente ou à sua determinação, todas as ideias do uso empírico da razão, sob a pressuposição de tal objeto na ideia, conduzem à unidade sistemática e ampliam sempre o conhecimento da experiência, não podendo nunca ser contrárias a ele, então é uma máxima necessária da razão que se proceda de acordo com tais ideias. E esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa, não como princípios constitutivos da extensão de nosso conhecimento a mais objetos como aqueles que são dados na experiência, mas como princípios regulativos da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral, o qual é assim, dentro de seus próprios limites, melhor consolidado e corrigido do que poderia ocorrer, sem tais ideias, através do mero uso dos princípios do entendimento.

Deixarei isso mais claro. Seguindo as referidas ideias como princípios, nós primeiramente (na psicologia) conectaremos ao fio condutor da experiência interna todos os fenômenos, ações e receptividade de nossa mente, como se esta fosse uma substância simples que existe permanentemente com identidade pessoal (ao menos em vida), enquanto seus estados, a que os estados do corpo pertencem apenas como

condições externas, mudam continuamente. Em segundo lugar (na cosmologia), nós temos de perquerir as condições dos fenômenos da natureza, tanto internos como externos, em uma investigação que não pode terminar jamais, como se a natureza fosse em si infinita e não tivesse um membro primeiro ou supremo; muito embora não neguemos por isso, para além de todos os fenômenos, os seus fundamentos primeiros e meramente inteligíveis, que não podemos todavia, visto não os conhecermos, inserir no contexto das explicações naturais. Em terceiro e último lugar (em relação à teologia), temos de considerar tudo o que possa pertencer ao conjunto interconectado da experiência possível como se esta constituísse uma unidade absoluta, mas inteiramente dependente e sempre condicionada no interior do mundo sensível, e ao mesmo tempo, contudo, como se o conjunto completo de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse, para além de sua extensão, um fundamento único, supremo e todo-suficiente, qual seja, uma espécie de razão autossubsistente, originária e criadora, pela qual orientamos todo o uso empírico de nossa razão, em sua maior extensão possível, como se os próprios objetos surgissem desse modelo originário de toda razão. Isto significa: não derivar os fenômenos internos da alma de uma substância pensante simples, mas derivá-los uns dos outros segundo a ideia de um ser simples; não derivar a ordem e a unidade sistemática do mundo de uma inteligência suprema, mas extrair de uma causa maximamente sábia a regra pela qual a razão pode ser empregada da melhor maneira possível, para sua própria satisfação, na conexão das causas e efeitos do mundo.

Agora, não há nada que nos impeça de também supor essas ideias como objetivas e hipostáticas, a não ser pela cosmológica, em que a razão esbarra em uma antinomia quando tenta realizá-la (a psicológica e a teológica não contêm nada semelhante). Pois não há nelas nenhuma contradição; pois como poderia alguém questionar-nos sobre a sua realidade objetiva se a respeito da possibilidade das mesmas ele sabe tão pouco para negá-las quanto nós para afirmá-las?! Ainda assim, para supor algo não é ainda suficiente que não haja pela frente nenhum obstáculo positivo; e não pode ser-nos permitido introduzir, como objetos reais e determinados, produtos do pensamento que ultrapassam todos os nossos conceitos, ainda que sem contradizer nenhum, apenas porque fazem parte dos trabalhos que a razão especulativa gostaria de concluir. Assim, elas não devem ser tomadas em si mesmas, mas a sua realidade deve valer apenas como um esquema do princípio regulativo da unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza; elas devem, por conseguinte, ser postas como fundamento apenas enquanto análoga de coisas reais, e não em si mesmas enquanto tais. Nós suprimimos, do objeto da ideia, as condições que limitam o nosso conceito do entendimento, mas que são também as únicas a permitir que possamos ter um conceito determinado de alguma coisa. E então concebemos algo de que não temos qualquer conceito quanto ao que ele seja em si mesmo, mas o concebemos em uma relação com o conjunto completo dos fenômenos que é análoga àquela que os fenômenos têm entre si.

Se, de acordo com isso, supomos tais seres ideais, então de fato não ampliamos nosso conhecimento sobre os objetos da experiência possível, mas apenas a unidade empírica dos últimos, através da unidade sistemática cujo esquema nos é dado pela ideia - a qual, portanto, não vale como princípio constitutivo, mas apenas como princípio regulativo. Pois quando pomos uma coisa correspondente à ideia, um algo ou um ser real, com isso não é dito que pretendemos ampliar o conhecimento das coisas com conceitos transcendentes, já que esse ser só é tomado como fundamento na ideia, não em si mesmo, e, portanto, somente para exprimir a unidade sistemática que deve servir-nos como fio condutor do uso empírico da razão, sem estabelecer algo sobre qual seria o fundamento dessa unidade ou a propriedade interna de tal ser, no qual ela se baseia como se fosse sua causa.

Assim, o conceito transcendental, o único determinado, que a razão meramente especulativa nos dá de Deus, é deísta no sentido mais próprio do termo, i. e., a razão não fornece jamais a validade objetiva de tal conceito, mas apenas a ideia de algo em que toda realidade empírica funda sua suprema e necessária unidade, e que não podemos pensar de outro modo, a não ser segundo a analogia com uma substância real que seja a causa de todas as coisas segundo leis da razão, quando nos propomos a pensá-lo como um objeto particular em vez de nos contentarmos com a mera ideia do princípio regulativo da razão e deixarmos de lado, como superficial para todo entendimento humano, a completude de todas as condições do pensamento - o que, de todo modo, não poderia coexistir com o propósito de uma unidade sistemática perfeita em nosso conhecimento, à qual pelo menos a razão não impõe limites.

Por isso acontece, pois, que, quando suponho um ser divino, eu não possa ter o mínimo conceito nem da possibilidade interna de sua perfeição suprema, nem da necessidade de sua existência, mas possa responder todas as demais questões, que dizem respeito ao contingente, e proporcionar à razão a mais completa satisfação relativamente à maior unidade investigável de seu uso empírico, ainda que não com relação a essa pressuposição mesma. O que prova que é o seu interesse especulativo, e não o seu discernimento, que a autoriza a partir de um ponto situado tão além de sua esfera para, a partir dele, considerar os seus objetos em um todo completo.

Aqui se mostra, pois, uma diferença no modo de pensar, em uma mesma e única pressuposição, que é bastante sutil, mas, apesar disso, extremamente importante na *filosofia transcendental*. Eu posso ter suficiente fundamento para supor algo de maneira relativa (suppositio relativa) sem estar autorizado, todavia, a supô-lo de maneira absoluta (suppositio absoluta). Esta distinção é aplicável quando se trata apenas de um princípio regulativo cuja necessidade conhecemos em si mesma, sem contudo conhecer a sua fonte, e para a qual supomos um fundamento supremo com o intuito único de pensar a universalidade do princípio de maneira ainda mais determinada; como, por exemplo, quando penso como existente um ser que corresponde a uma mera ideia transcendental. Pois não posso jamais, nesse

caso, supor a existência dessa coisa em si mesma, pois nenhum conceito pelo qual eu possa pensar algum objeto de maneira determinada é suficiente para isso, e as condições da validade objetiva de meus conceitos são excluídas pela própria ideia. Os conceitos de realidade, substância, causalidade, e mesmo de necessidade na existência, não têm nenhum significado, capaz de determinar algum objeto, para além do uso que é tornado possível pelo conhecimento empírico de um objeto. Embora eles possam, portanto, ser empregados para explicar a possibilidade das coisas no mundo sensível, não o podem para explicar o próprio todo do mundo, já que o fundamento dessa explicação teria de estar fora do mundo e não poderia, portanto, ser o objeto de uma experiência possível. Ainda que não possa, contudo, supô-lo em si mesmo, eu posso, ainda assim, supor tal ser inconcebível, o objeto de uma mera ideia, relativamente ao mundo sensível. Pois se uma ideia (da unidade sistemática completa, de que falaremos em breve de maneira mais precisa) serve de fundamento ao maior uso empírico possível de minha razão, e se, embora incontornavelmente necessária para levar a unidade empírica ao mais elevado grau possível, ela não pode jamais ser apresentada adequadamente na experiência, então eu sou não apenas autorizado, mas também coagido a realizar essa ideia, i. e., a pôr um objeto real para ela, mesmo que se trate de um algo em geral que absolutamente não conheço em si mesmo, e ao qual, enquanto fundamento daquela unidade sistemática, só atribuo propriedades, em relação a esta unidade, que sejam análogas aos conceitos do entendimento no uso empírico. Eu pensarei um ser, portanto, que, segundo a analogia com as realidades no mundo, as substâncias, a causalidade e a necessidade, possuirá todas estas propriedades na mais alta perfeição e, uma vez que essa ideia se baseia apenas na minha razão, poderei pensá-lo também como uma razão autossubsistente que, através das ideias da maior harmonia e unidade, seja causa do todo do mundo; com isso, poderei deixar de lado todas as condições limitadoras das ideias para, considerando todas as ligações no mundo como se fossem disposições de uma razão suprema (de que a nossa é uma frágil cópia), simplesmente tornar possível, sob a proteção desse fundamento originário, a unidade sistemática do diverso no todo do mundo e, por meio desta, o maior uso empírico possível da razão. Eu penso esse ser supremo, então, através de meros conceitos que, de fato, só podem ter aplicação no mundo sensível; como, no entanto, só posso também dar um uso empírico àquela pressuposição transcendental, a saber, que ela forneça o substrato da maior unidade possível da experiência, então só posso pensar um ser que se diferencie do mundo por meio de propriedades que pertencem apenas ao mundo sensível. Pois não anseio conhecer de modo algum esse objeto de minhas ideias, nem estou autorizado a conhecê-lo, no que diz respeito ao que possa ser em si mesmo; pois não tenho para isso qualquer conceito, e mesmo os conceitos de realidade, substância, causalidade, e mesmo o de necessidade na existência, perdem todo o significado e, se ouso ir com eles para além do campo dos sentidos, tornam-se títulos vazios para conceitos sem conteúdo algum. Eu penso apenas a

relação de um ser, em si mesmo inteiramente desconhecido, com a maior unidade sistemática do todo do mundo, tão somente para torná-lo o esquema do princípio regulatívo do maior uso empírico possível de minha razão.

Se dirigimos o nosso olhar ao objeto transcendental de nossas ideias, vemos então que a sua realidade, segundo os conceitos de realidade, substância, causalidade etc., não pode ser pressuposta em si mesma, pois esses conceitos não têm a mínima aplicação a algo que seja inteiramente distinto do mundo sensível. Assim, a suposição da razão de um ser supremo como causa suprema é pensada apenas relativamente, em vista da unidade sistemática do mundo sensível, e não passa de um algo na ideia do qual não temos qualquer conceito quanto ao que seja em si mesmo. Desse modo se esclarece também por que necessitamos da ideia de um ser originário, em si necessário, em relação àquilo que é dado existindo aos sentidos, muito embora não possamos ter, jamais, o mínimo conceito desse ser e de sua necessidade absoluta.

Agora nós podemos tornar visível o resultado de toda a dialética transcendental, de uma maneira clara, e determinar com precisão o propósito último das ideias da razão pura, que apenas por má compreensão e descuido se tornam dialéticas. A razão pura não se ocupa de fato com nada além de si mesma, e não pode ter nenhuma outra atividade, pois não lhe são dados objetos para a unidade do conceito da experiência, mas sim os conhecimentos do entendimento para a unidade do conceito da razão, i. e., da concatenação em um princípio. A unidade da razão é a unidade do sistema, e esta unidade sistemática não serve à razão objetivamente, como um princípio para estendê-la além dos objetos, mas sim subjetivamente, como uma máxima para estendê-la além de todo conhecimento empírico possível dos objetos. Apesar disso, a concatenação sistemática que a razão pode dar ao uso empírico do entendimento não apenas promove a sua extensão, mas garante ao mesmo tempo a correção da mesma; e o princípio de tal unidade sistemática é também objetivo, mas de modo indeterminado (principium vagum): não como princípio constitutivo para determinar algo em relação ao seu objeto direto, mas como máxima e princípio meramente regulativo para, por meio da abertura de novos caminhos que o entendimento não conhece, fortalecer e promover ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão, sem por isso contrariar jamais, sequer minimamente, a lei desse uso empírico.

A razão não pode pensar essa unidade sistemática de outro modo, porém, a não ser dando à sua ideia um objeto, o qual não pode, todavia, ser dado em experiência alguma; pois a experiência não fornece jamais um exemplo de unidade sistemática perfeita. Esse ser da razão (ens rationis ratiocinatae) é realmente uma mera ideia e, portanto, não é tomado em si mesmo, em sentido absoluto, como algo real, mas apenas colocado como fundamento, de maneira problemática (pois não podemos alcançá-lo através de conceitos do entendimento), para considerar todas as conexões

de coisas no mundo sensível como se tivessem seu fundamento nesse ser da razão; e isso sob o único propósito de fundar nele a unidade sistemática que, imprescindível para a razão, não deixa de ser vantajosa para o conhecimento empírico do entendimento, ao qual não poderia jamais prejudicar.

Compreende-se mal essa ideia tão logo se a tome pela afirmação, ou mesmo pressuposição, de uma coisa real a que se quisesse atribuir o fundamento da constituição sistemática do mundo; deve-se antes deixar inteiramente indeterminada a constituição que possa ter em si mesmo esse fundamento, que escapa aos nossos conceitos, e colocar apenas uma ideia como o único ponto de vista a partir do qual se pode ampliar aquela unidade, tão essencial para a razão e tão saudável para o entendimento; em uma palavra, essa coisa transcendental é somente o esquema daquele princípio regulativo por meio do qual a razão, na medida em que lhe é possível, estende a unidade sistemática sobre toda a experiência.

O primeiro objeto de tal ideia sou eu mesmo, considerado apenas como natureza pensante (alma). Se quero encontrar as propriedades com que um ser pensante existe em si, tenho de perguntar à experiência, e não posso aplicar a esse objeto nenhuma categoria, a não ser na medida em que o seu esquema seja dado na intuição sensível. Neste caso, porém, não chego jamais a uma unidade sistemática de todos os fenômenos do sentido interno. Em vez, portanto, de adotar o conceito empírico (no que diz respeito ao que a alma realmente seja), um conceito que não pode levar-nos adiante, a razão adota o conceito da unidade empírica de todo pensamento e produz a partir dele, pensando essa unidade incondicional e originariamente, um conceito da razão (ideia) de uma substância simples que, imutável em si mesma (pessoalmente idêntica), estaria em comunidade com outras coisas reais fora dela; em uma palavra, de uma inteligência simples e autossubsistente. Ela só tem aqui em vista, contudo, princípios da unidade sistemática na explicação dos fenômenos da alma, quais sejam, de considerar todas as determinações como estando em um sujeito; todas as forças, tanto quanto possível, como derivadas de uma força fundamental própria; todas as modificações como pertencentes aos estados de um único e mesmo ser permanente; e de representar todos os fenômenos no espaço como inteiramente distintos das ações do pensamento. Aquela simplicidade da substância etc. deveria ser apenas o esquema para esse princípio regulativo, e não é pressuposta como se fosse o fundamento real das propriedades da alma. Pois estas poderiam basear-se também em fundamentos inteiramente diversos que absolutamente não conhecemos; assim como também não poderíamos conhecer a alma em si mesma, de fato, através desses predicados presumidos, muito embora quiséssemos que eles valessem para ela; pois eles constituem uma ideia que não pode, de modo algum, ser representada *in* concreto. De tal ideia psicológica só se podem obter vantagens, desde que se tome o cuidado de não deixá-la valer como algo mais do que uma mera ideia, i. e., de só tomá-la

relativamente ao uso sistemático da razão no que diz respeito aos fenômenos de nossa alma. Pois assim não se misturam, na explicação daquilo que pertence apenas ao sentido interno, leis empíricas de fenômenos corpóreos, que são de tipo inteiramente diverso; assim não são admitidas hipóteses vãs sobre geração, destruição ou paligênese das almas etc.; a consideração desse objeto do sentido interno é, assim, realizada de maneira pura e sem mistura com propriedades heterogêneas, e a investigação da razão é, além disso, voltada a reduzir os fundamentos explicativos nesse sujeito, tanto quanto possível, a um único princípio; tudo isso sendo melhor efetuado, ou mesmo unicamente assim efetuado, através de tal esquema, como se este fosse um ser real. A ideia psicológica não pode, de qualquer modo, significar outra coisa senão o esquema de um conceito regulativo. Pois mesmo que eu quisesse perguntar apenas se a alma não é em si de natureza espiritual, esta pergunta não faria qualquer sentido. Afinal, por meio desse conceito eu não excluo apenas a natureza corpórea, mas toda a natureza em geral, i. e., todos os predicados de uma experiência possível qualquer, portanto todas as condições para pensar um objeto desse conceito que fosse o único a permitir dizer que ele tem um sentido.

A segunda ideia regulativa da razão meramente especulativa é o conceito cosmológico em geral. Pois a natureza é apenas, de fato, o único objeto em relação ao qual a razão necessita de princípios regulativos. Essa natureza é dupla: ou a pensante, ou a corpórea. No que diz respeito à última, porém, não necessitamos de nenhuma ideia, i. e., de nenhuma representação que ultrapasse a experiência, para pensá-la segundo sua possibilidade interna, i. e., para determinar a aplicação das categorias a ela; e nenhuma ideia é de fato possível em relação a essa natureza, pois nela somos conduzidos apenas pela intuição sensível, e não como no conceito psicológico fundamental (eu), que contém *a priori* uma certa forma do pensamento, a saber, a sua unidade. Para a razão pura não nos resta nada, portanto, a não ser a natureza em geral e a completude das condições na mesma segundo algum princípio. A totalidade absoluta das séries dessas condições, na dedução de seus membros, é uma ideia que, embora não seja jamais inteiramente realizada no uso empírico da razão, serve de regra para como devemos proceder em relação a elas, a saber, como se as séries fossem em si infinitas, i. e., *in* indefinitum, na explicação de fenômenos dados (regredindo ou ascendendo); onde a própria razão, contudo, é considerada como causa determinante (na liberdade), portanto nos princípios práticos, devemos proceder como se tivéssemos diante de nós não um objeto dos sentidos, mas do entendimento puro, caso em que as condições já não estão na série dos fenômenos, mas têm de ser postas fora dela, e a série dos estados pode ser considerada como se começasse de modo absoluto (por meio de uma causa inteligível); tudo isso provando que as ideias cosmológicas não passam de princípios regulativos e estão longe de pôr, por assim dizer, uma totalidade real de

tais séries. O restante pode ser procurado em seu devido lugar, na antinomia da razão pura.

A terceira ideia da razão pura, que contém a mera suposição relativa de um ser como causa própria e todo-suficiente de todas as séries cosmológicas, é o conceito racional de Deus. Não temos o mínimo fundamento para assumir o objeto dessa ideia de maneira absoluta (.supô-lo em si); pois o que poderia capacitar-nos, ou mesmo autorizar-nos, a afirmar ou acreditar em um ser de perfeição suprema, absolutamente necessário em si mesmo - a partir de seu mero conceito - no que diz respeito à sua natureza, a não ser o próprio mundo, o único em relação ao qual essa suposição pode ser necessária? E nisso se mostra claramente que a ideia desse ser, como todas as ideias especulativas, quer dizer apenas que a razão ordena a considerar todas as conexões do mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, portanto como se todas elas surgissem de um único ser que a tudo abarca como sua causa suprema e todo-suficiente. Fica claro, a partir disso, que a razão só poderia ter aqui por propósito a sua própria regra formal na ampliação de seu uso empírico, e jamais uma ampliação para além de todos os limites do uso empírico; não se oculta sob essa ideia, por conseguinte, nenhum princípio constitutivo de seu uso voltado à experiência possível.

A unidade formal suprema, que se baseia apenas em conceitos da razão, é a unidade das coisas conforme a fins, e o interesse especulativo da razão torna necessário considerar toda ordenação no mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, tal princípio abre, para a nossa razão aplicada ao campo das experiências, perspectivas inteiramente novas para conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, assim, chegar à maior unidade sistemática das mesmas. A pressuposição de uma inteligência suprema como causa única do universo - apenas na ideia, evidentemente - pode, portanto, ser sempre útil à razão e, assim, nunca prejudicá-la. Pois se supomos de antemão, com relação à figura da terra (redonda, mas um pouco achatada[151]), das montanhas e mares etc., os sábios propósitos de um criador, podemos fazer uma variedade de descobertas nesse caminho. Se apenas nos atemos a essa pressuposição como um mero princípio regulativo, não podemos ser prejudicados nem mesmo pelo erro. Pois o máximo que se pode seguir a isso é encontrarmos uma interconexão meramente mecânica ou física (nexus effectivus) onde esperávamos encontrar uma interconexão teleológica (nexus finalis), com o que perdemos mais uma unidade, mas não aniquilamos a unidade da razão em seu uso empírico. Mesmo esse inconveniente, contudo, não pode afetar a própria lei no que diz respeito ao propósito universal e teleológico em geral. Pois mesmo que se possa convencer um anatomista do erro de referir um membro animal a um fim, do qual se possa mostrar claramente que não decorre daquele, é inteiramente impossível provar, em um caso, que uma disposição natural, qualquer que seja ela, não tenha fim algum. Por isso também a fisiologia (dos

médicos), por meio de um princípio introduzido apenas pela razão pura, estende tão longe o seu limitado conhecimento dos fins da estrutura de um corpo orgânico, que se é levado ao atrevimento de supor, com toda concordância dos entendidos, que tudo nos animais teria sua utilidade e um bom propósito; uma pressuposição que, se fosse constitutiva, iria muito além do que nos autorizam nossas observações até aqui; donde se pode ver, assim, que ela não passa de um princípio regulativo da razão para chegar à unidade sistemática suprema através da ideia da causalidade conforme a fins da causa suprema do mundo, e como se esta fosse, como inteligência suprema, a causa de tudo em conformidade com o mais sábio propósito.

Se passamos, contudo, dessa restrição da ideia ao mero uso regulativo, a razão é desencaminhada de muitos modos na medida em que deixe então o solo da experiência, onde têm de estar os sinais indicativos de seu caminho, e, para além deste, aventure-se no incompreensível e insondável, em cujas alturas se torna vertiginosa porque, desse ponto de vista, vê-se inteiramente apartada de todo uso coerente com a experiência.

O primeiro erro que decorre de empregar a ideia de um ser supremo não como meramente regulativa, mas (contrariamente à natureza de uma ideia) de maneira constitutiva, é o da razão preguiçosa (ignava ratio)[152]. Pode ser assim denominado todo princípio que faz com que alguém considere a sua própria investigação da natureza, em qualquer ponto que seja, como absolutamente completa, e a razão entre assim em repouso, como se tivesse concluído integralmente suas atividades. Mesmo a ideia psicológica, portanto, caso seja empregada como um princípio constitutivo para explicar os fenômenos de nossa alma e, depois, também para estender nosso conhecimento desse sujeito para além de toda experiência (seu estado após a morte), é muito confortável para a razão, mas arruina inteiramente, e faz sucumbir, todo seu uso natural segundo o fio condutor da experiência. Assim, o espiritualista dogmático explica a unidade da pessoa, subsistente e imutável ao longo de todas as modificações de seus estados, a partir da unidade da substância pensante que ele acredita perceber imediatamente no eu; explica o interesse que temos pelas coisas que somente nos ocorrerão após a morte a partir da consciência da natureza imaterial de nosso sujeito pensante etc.; e suprime toda investigação natural da causa desses nossos fenômenos internos, efetuada a partir de fundamentos físicos de explicação, deixando de lado as fontes imanentes de conhecimento da experiência, como que por decreto de uma razão transcendente, em benefício de sua tranquilidade, mas em detrimento de todo discernimento. Essa consequência prejudicial salta ainda mais claramente aos olhos no dogmatismo de nossas ideias de uma inteligência suprema, e no sistema teleológico da natureza (físico-teológica), nelas equivocadamente fundado. Pois todos os fins que se mostram na natureza, muitas vezes por nós nela colocados, servem aí para nos tornar confortável a investigação das causas, como seja, em vez de procurá-las nas leis universais do

mecanismo da matéria, apelamos diretamente ao decreto imperscrutável da sabedoria suprema e, então, justamente quando seu uso é suprimido, consideramos concluídos os trabalhos da razão; sendo que esse mesmo uso não encontra um fio condutor em parte alguma, a não ser onde ele é fornecido pela ordem da natureza e pela série das modificações conformes às leis internas e universais desta última. Esse erro pode ser evitado se não consideramos apenas alguns aspectos da natureza, como, por exemplo, a distribuição ou estrutura da terra firme, a constituição ou posição das montanhas, ou simplesmente a organização nos reinos vegetal e animal do ponto de vista dos fins, mas tornamos inteiramente universal, em relação à ideia de uma inteligência suprema, essa unidade sistemática da natureza. Pois então colocamos no fundamento uma conformidade a fins, segundo leis universais da natureza (das quais não está excluída nenhuma disposição particular), que nos foi indicada de maneira mais ou menos reconhecível, e temos um princípio regulativo da unidade sistemática de uma conexão teológica, que não podemos determinar de antemão, mas que nos permite, à medida que a esperamos, perseguir a conexão físico-mecânica segundo leis universais. Pois somente assim o princípio da unidade conforme a fins pode sempre ampliar o uso da razão em relação à experiência, sem prejudicar-lhe em caso algum.

O segundo erro que nasce da má interpretação do referido princípio da unidade sistemática é o erro da razão pervertida (perversa ratio; icrrí SiETrrpa ppÉvqç). A ideia da unidade sistemática deveria servir apenas para buscá-la, enquanto princípio regulativo, na ligação das coisas segundo leis universais da natureza, e também para, até onde seja possível encontrar algo assim por um caminho empírico, acreditar que houve uma aproximação da perfeição de seu uso, ainda que, evidentemente, jamais se possa alcançá-la. Em vez disso, contorna-se a questão e se começa por colocar como fundamento a realidade hipostasiada de um princípio da unidade conforme a fins, determinar antropomorficamente o conceito de tal inteligência suprema, que é em si inteiramente imperscrutável, e então impor fins à natureza de maneira violenta e ditatorial, em vez de buscá-los no caminho da investigação física, como seria justo; de modo que não apenas a teleologia, que deveria servir apenas para completar a unidade da natureza segundo leis universais, funciona antes para suprimi-la, mas também b 721 a razão se priva de seu próprio fim, qual seja, o de, em conformidade com este, provar a existência de tal causa inteligente suprema a partir da natureza. Pois se não podemos pressupor *a priori* a suprema conformidade a fins na natureza, i. e., como algo pertencente à essência da mesma, onde poderemos encontrar indicações para a buscarmos e, seguindo a sua escala, para nos aproximarmos da suprema perfeição de um criador enquanto uma perfeição absolutamente necessária e, portanto, cognoscível *a priori*? O princípio regulativo exige que a unidade sistemática seja simplesmente pressuposta (como algo, portanto, que decorre da essência das coisas) enquanto unidade da natureza, a qual não é apenas conhecida de modo empírico, mas pressuposta *a priori*, ainda que

indeterminadamente. Se, no entanto, coloco antes por fundamento um ser supremo ordenador, a unidade da natureza é na verdade suprimida. Pois ela é contingente e inteiramente alheia à natureza das coisas, e não pode tampouco ser conhecida a partir de leis universais da natureza. Disso surge um círculo vicioso na prova, já que se pressupõe aquilo que, na verdade, deveria ser provado.

Tomar o princípio regulativo da unidade sistemática da natureza por um princípio constitutivo, e pressupor como causa, hipostaticamente, aquilo que somente na ideia é posto como fundamento do uso coerente da razão, significa simplesmente confundir a razão. A investigação da natureza segue seu curso com base apenas na cadeia das causas naturais segundo leis universais da natureza, e, embora o faça segundo a ideia de um criador, não visa deduzir desta a conformidade a fins que em toda parte persegue, mas apenas conhecer a sua existência a partir dessa conformidade - que é buscada na essência das coisas naturais - também, na medida do possível, na essência das coisas em geral, portanto de maneira absolutamente necessária. Quer isto seja conseguido ou não, a ideia permanece sempre correta, e com ela o seu uso, desde que tenha sido restringido às condições de um princípio meramente regulativo.

A unidade completa conforme a fins é a perfeição (considerada absolutamente). Se não a encontramos na essência das coisas que constituem todos os objetos da experiência, i. e., todo o nosso conhecimento objetivamente válido, nem portanto nas leis universais e necessárias da natureza, como podemos querer inferir daí, diretamente, a ideia da perfeição suprema e absolutamente necessária de um ser originário que seria a origem de toda causalidade? A maior unidade sistemática, portanto a mais conforme a fins, é a escola, e mesmo o fundamento, da possibilidade do maior uso possível da razão humana. A ideia dessa unidade está, portanto, inseparavelmente ligada à essência de nossa razão. Exatamente a mesma ideia, por conseguinte, é para nós legisladora, sendo muito natural, assim, que suponhamos uma razão legisladora a ela correspondente, da qual se poderia derivar toda a unidade sistemática da natureza como o objeto de nossa razão.

Por ocasião da antinomia da razão pura, nós dissemos que todas as questões lançadas pela razão pura teriam de ser absolutamente passíveis de respostas, e que a escusa dos limites de nosso conhecimento, que em muitas questões naturais é tão inevitável quanto justa, não poderia ser aqui admitida, já que as questões não nos são colocadas aqui pela natureza das coisas, mas apenas pela natureza da razão, e tão somente no que diz respeito à sua disposição interna. Agora nós podemos confirmar essa afirmação, à primeira vista tão audaciosa, em relação às duas questões em que a razão tem o seu maior interesse, finalizando assim, de maneira completa, nossas considerações sobre a sua dialética.

Caso se pergunte primeiramente, portanto (no que diz respeito a uma teologia transcendental)[153], se há algo diferente do mundo que contém o fundamento da ordem do mundo e de sua concatenação segundo leis universais, a resposta é: sem dúvida. Pois o mundo é uma soma de fenômenos e, portanto, tem de haver algum fundamento transcendental do mesmo, i. e., um tal que só possa ser pensado pelo entendimento. Dada, em segundo lugar, a pergunta sobre se este ser é substância, se é da maior realidade, necessário etc., eu respondo que esta pergunta não tem qualquer significado. Pois todas as categorias por meio das quais procuro formar um conceito de tal objeto não têm outro uso senão o empírico, e não têm sequer um sentido se não são aplicadas a objetos da experiência possível, i. e., ao mundo sensível. Fora desse campo elas são meros títulos para conceitos que, embora não permitam conhecer nada, são, todavia, admitidos. Dada finalmente, em terceiro lugar, a pergunta sobre se não podemos ao menos pensar, por analogia com os objetos da experiência, esse ser diferente do mundo, a resposta é: certamente, mas apenas como objeto na ideia, e não na realidade, ou seja, apenas na medida em que seja um substrato, para nós desconhecido, da unidade sistemática, da ordem e da conformidade a fins do arranjo do mundo que a razão pode transformar em princípio regulativo de sua investigação da natureza. Além disso, nós podemos admitir nessa ideia, sem pudor ou censura, certos antropomorfismos que são vantajosos para o referido princípio. Pois ela é sempre apenas uma ideia, que não é referida diretamente a um ser distinto do mundo, mas ao princípio regulativo da unidade sistemática do mundo, e isto apenas por meio de um esquema do mesmo, qual seja, o de uma inteligência suprema que é criadora do mundo de acordo com sábios propósitos. Não foi preciso pensar o que esse fundamento originário da unidade do mundo seria em si mesmo, mas apenas como devemos empregá-lo, ou antes à sua ideia, relativamente ao uso sistemático da razão com relação às coisas do mundo.

Mas será que podemos, desse modo (é o que se perguntaria em seguida), supor um único, sábio e todo-poderoso criador do mundo? Sem nenhuma dúvida-, e não apenas isso, mas devemos pressupô-lo. Mas então nós estendemos nosso conhecimento para além do campo da experiência possível? De modo algum. Pois nós apenas pressupusemos

um algo do qual não temos qualquer conceito quanto ao que seja em si mesmo (um mero objeto transcendental); em relação, porém, à ordem sistemática e conforme a fins da estrutura do mundo, que temos de pressupor quando estudamos a natureza, nós só pensamos aquele ser, para nós desconhecido, segundo a analogia com uma inteligência (um conceito empírico), i. e., nós o dotamos justamente, em relação aos fins e à perfeição que nele se fundam, com as propriedades que poderiam, segundo as condições de nossa razão, conter o fundamento de tal unidade sistemática. Esta ideia está inteiramente fundada, portanto, no uso mundano de

nossa razão. Se quiséssemos, contudo, dotá-lo de uma validade absolutamente objetiva, esqueceríamos então que ele é tão somente um ser na ideia que pensamos; e, como havíamos começado por um fundamento não determinável pela consideração do mundo, ficaríamos sem condições, nesse caso, para empregar esse princípio em conformidade com o uso empírico da razão.

Mas será que eu posso, desse modo (é o que se perguntaria agora), fazer uso do conceito e da pressuposição de um ser supremo na consideração racional do mundo? Sim: essa ideia da razão foi posta como fundamento justamente para isso. Mas será que posso, então, considerar disposições semelhantes a fins como propósitos, deduzindo-as da vontade divina, ainda que como disposições particulares colocadas no mundo para isso? Sim, vocês também podem fazer isso, mas somente de tal modo que lhes seja indiferente alguém dizer que a sabedoria divina assim ordenou tudo em vista de seus fins supremos, ou que a ideia da sabedoria suprema é um regulativo na investigação da natureza, e um princípio da unidade sistemática e conforme a fins da mesma segundo leis naturais universais, mesmo ali onde não nos damos conta de tal unidade; i. e., deve ser plenamente idêntico para vocês, aí onde a assumem, dizer que Deus sabiamente assim o quis, ou que a natureza sabiamente assim o ordenou. Pois a maior unidade sistemática e conforme a fins que a sua razão poderia tomar por fundamento de toda investigação natural, como princípio regulativo, é justamente a mesma que os autorizava a tomar por fundamento a ideia de uma inteligência suprema como um esquema do princípio regulativo; e quanto mais coisas, portanto, vocês encontrarem no mundo em conformidade com tais fins, tanto mais terão a confirmação da correção de sua ideia; como, no entanto, o referido princípio não tinha outro propósito senão o de buscar a maior unidade necessária possível da natureza, então teremos de agradecer por ela, caso a alcancemos, à ideia de um ser supremo, mas não poderemos, sem cair em contradição, desconsiderar as leis universais da natureza - como aquelas em vista das quais a ideia foi tomada por fundamento -, para considerar a conformidade a fins da natureza como contingente e hiperfísica no que diz respeito à sua origem; afinal, não estávamos autorizados a supor um ser com as referidas propriedades para além da natureza, mas apenas a tomar por fundamento a ideia do mesmo para poder considerar os fenômenos como conectados sistematicamente entre si segundo a analogia de uma determinação causal.

Justamente por isso, estamos também autorizados a pensar a causa do mundo, na ideia, não apenas segundo um antropomorfismo mais sutil (sem o qual, em todo caso, nada se poderia pensar a respeito dele), em que esse ser tem entendimento, satisfação e insatisfação, assim como desejos e vontades conformes a estes etc., mas também a atribuir-lhe uma perfeição infinita que, portanto, vai muito além daquilo que poderíamos estar autorizados a conhecer através do conhecimento empírico da ordem do mundo. Pois a lei regulativa da unidade sistemática prescreve que

estudemos a natureza como se a unidade sistemática e conforme a fins pudesse ser encontrada ao infinito junto à maior diversidade possível. Pois, por menos que vislumbremos ou alcancemos essa perfeição do mundo, faz parte da atividade legislativa de nossa razão procurá-la e presumi-la por toda parte; e será sempre vantajoso para nós, e jamais prejudicial, ordenar a observação da natureza segundo esse princípio. Também é claro, contudo, sob essa pressuposição da ideia de um criador supremo colocada como fundamento, que eu não ponho por fundamento a existência ou o conhecimento de tal ser, mas apenas a sua ideia, e que, portanto, não deduzo nada do mesmo, mas apenas de sua ideia, i. e., da natureza das coisas do mundo segundo tal ideia. Embora não desenvolvida, uma certa consciência do verdadeiro uso desse nosso conceito da razão parece ter ocasionado também a linguagem modesta e justa dos filósofos de todos os tempos, que falam da sabedoria e providência da natureza, de um lado, e da sabedoria divina, de outro, como expressões equivalentes, e chegam a preferir a primeira quando se trata da razão meramente especulativa, pois ela evjta a pretensão de uma afirmação maior do que aquela a que estamos autorizados e, ao mesmo tempo, direciona a razão ao seu campo próprio, a natureza.

Desse modo, a razão pura, que a princípio parecia prometer-nos nada menos que a ampliação dos conhecimentos para além de todas as fronteiras da experiência, contém apenas, se a entendemos corretamente, princípios regulativos que realmente prescrevem uma unidade maior do que aquela que pode ser atingida pelo uso empírico do entendimento, mas que, justamente por estenderem tão longe a meta de que esse uso tem de aproximar-se, levam a concordância dele consigo mesmo, através da unidade sistemática, ao mais elevado grau. Se são mal compreendidos, no entanto, e tomados por princípios constitutivos de conhecimentos transcendentes, produzem - através de uma ilusão de fato brilhante, mas enganosa - bastante persuasão e saber erudito, mas também contradições e conflitos eternos.

Todo conhecimento começa, pois, com as intuições, passa delas para os conceitos e termina com as ideias. Se ele de fato tem, em relação aos três elementos, fontes *a priori* do conhecimento que, à primeira vista, parecem recusar os limites de toda experiência, uma crítica completa nos convence de que nenhuma razão poderia jamais, no seu uso especulativo, ir além do campo da experiência possível com esses três elementos, e de que a destinação própria dessa faculdade superior do conhecimento é a de só servir-se dos métodos e princípios dos mesmos para investigar a natureza, até o seu mais íntimo, de acordo com todos os princípios possíveis da unidade (dentre os quais aquele dos fins é o mais nobre), sem nunca, contudo, ultrapassar seus limites, além dos quais não há nada para nós a não ser o espaço vazio.

De fato, a investigação crítica de todas as proposições que podem estender o nosso conhecimento para além da experiência real nos convenceu suficientemente,

na analítica transcendental, de que elas nunca podem conduzir-nos a nada mais do que uma experiência possível; e se não houvesse desconfiança em relação aos mais claros teoremas abstratos e universais, nem perspectivas estimulantes e ilusórias nos induzissem a resistir à força dos primeiros, então poderíamos ter prescindido do tedioso interrogatório de todas as testemunhas dialéticas que uma razão transcendente admite em benefício de suas pretensões; pois já de antemão sabíamos, com inteira certeza, que todas as suas alegações, embora talvez bem-intencionadas, tinham de ser absolutamente nulas, visto concernirem a um conhecimento que nenhum ser humano pode jamais obter. Como a discussão não teria fim, contudo, caso não se chegasse ao que está por trás das verdadeiras causas da ilusão (que mesmo os mais racionais podem ser levados a seguir), e como a dissolução de todos os nossos conhecimentos transcendentes em seus elementos (como um estudo de nossa natureza interna), além de não ter pouco valor em si mesma, é também um dever dos filósofos, então era não apenas necessário investigar exaustivamente, a despeito de sua vanidade, esse trabalho da razão especulativa até suas fontes primeiras, como era também recomendável - na medida em que a ilusão transcendental é tanto enganosa no que diz respeito ao juízo como atraente e sempre natural no que diz respeito ao interesse que se tem no juízo, e assim permanecerá por todo o futuro - redigir todos os atos desse processo, por assim dizer, e depositá-los no arquivo da razão humana de modo a evitar futuros erros de mesmo tipo.

II

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO

Se considero o conjunto completo de todos os conhecimentos da razão pura e especulativa como um edifício de que temos pelo menos a ideia em nós, posso então dizer que na *doutrina* transcendental dos elementos calculamos os materiais de construção e determinamos para que edifício, de que altura e solidez, esses materiais seriam suficientes. Verificou-se, evidentemente, que, embora tivéssemos em mente uma torre capaz de alcançar o céu, o estoque de materiais só foi suficiente para uma casa de moradia, bastante espaçosa para as nossas atividades no âmbito da experiência ê alta o suficiente para termos desta uma visão de conjunto; ao passo que aquela ambiciosa empreitada tinha de fracassar devido à falta de material, sem contar a confusão das línguas, que tinha de colocar os trabalhadores inevitavelmente em conflito quanto ao plano a seguir e dispersá-los pelo mundo para que cada um construísse o edifício segundo seu próprio projeto. Agora, para nós, já não se trata tanto dos materiais, mas sim do plano; e, uma vez que fomos alertados a não nos aventurarmos em um projeto arbitrário e cego, que pudesse talvez ultrapassar todas as nossas capacidades, mas não podemos, todavia, abster-nos de erguer uma moradia firme, temos então de calcular um edifício em relação ao estoque que nos foi dado e, ao mesmo tempo, em conformidade com a nossa necessidade.

Por *doutrina* transcendental do método, portanto, entendo a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura. Com vistas a isso, teremos de lidar aqui com uma *disciplina,* um *cânone,* uma *arquitetônica* e, por fim, uma *história* da razão pura, e realizaremos de um ponto de vista transcendental aquilo que, sob o nome de uma *lógica prática,* tenta-se fazer nas escolas - de maneira precária - em relação ao uso do entendimento em geral; afinal, como a lógica geral não está limitada a nenhum tipo particular de conhecimento do entendimento (o puro, por exemplo), nem tampouco a certos objetos, ela não pode, sem tomar conhecimentos emprestados de outras ciências, fazer nada a não ser oferecer os títulos para *possíveis métodos e* expressões técnicas que são usadas em relação ao que há de sistemático em todas as ciências, tornando familiares para o aluno, de antemão, nomes cujo significado e emprego ele só aprenderá futuramente.

PRIMEIRO CAPÍTULO

A disciplina da razão pura

Os juízos que são negativos não apenas no que diz respeito à forma lógica, mas também ao conteúdo, não ocupam um lugar peculiar junto aos desejos cognitivos do ser humano; eles são considerados antes como inimigos invejosos de nosso impulso cognitivo, que busca incansavelmente a ampliação, e necessitam quase uma apologia para que lhes seja concedida alguma paciência, e mais ainda para que lhes seja concedido algum respeito e consideração.

Embora se possa, do ponto de vista lógico, exprimir negativamente todas as proposições que se queira, em relação ao conteúdo de nosso conhecimento em geral - se ele é ampliado ou limitado por um juízo - os juízos negativos têm a função própria de simplesmente evitar o erro. Também as proposições negativas, portanto, que visam evitar um conhecimento falso onde nenhum erro é, todavia, possível, podem ser verdadeiras, mas também vazias, i. e., inadequadas a seu fim e, justamente por isso, muitas vezes ridículas; como a proposição daquele orador escolástico, de que Alexandre não poderia ter conquistado nenhum país sem um exército.

Onde, porém, os limites de nosso conhecimento possível são muito estreitos, onde o impulso de julgar é muito forte, a ilusão que se apresenta muito enganosa, e o prejuízo causado pelo erro considerável, aí o negativo na instrução, que serve apenas para prevenir-nos dos erros, tem ainda mais importância do que muitos ensinamentos positivos pelos quais nosso conhecimento poderia crescer. Denomina-se disciplina à coerção que limita, e por fim elimina, o impulso constante a descumprir certas regras. Ela se distingue da cultura, que deve apenas proporcionar uma habilidade, sem suprimir uma outra que estivesse dada de antemão. Para a formação de um talento, portanto, que já tem por si mesmo um impulso a expressar-se, a disciplina fornecerá uma contribuição negativa[154], ao passo que a cultura e a *doutrina* fornecerão uma positiva.

Que o temperamento, assim como os talentos que permitem com prazer um movimento livre e ilimitado (como a imaginação e a sabedoria), necessitem em muitos aspectos de uma disciplina, é algo com que todos facilmente concordariam. Que a razão, porém, a quem propriamente incumbe prescrever a disciplina a todas as demais aspirações, necessite ela própria de tal disciplina, isto pode certamente

parecer estranho; e justamente por isso, de fato, ela tem até hoje escapado a essa humilhação, pois a solenidade e o rigoroso comportamento com que ela se apresenta impediram que se levantasse contra ela a suspeita de um jogo descuidado com imagens em vez de conceitos, e com palavras em vez de coisas.

No uso empírico não é necessária uma crítica da razão, já que os princípios desta são continuamente submetidos a exame sob a pedra de toque da experiência; do mesmo modo na matemática, em que os conceitos da razão têm de ser imediatamente expostos na intuição pura, *in* concreto, e todo elemento infundado ou arbitrário logo se torna com isso evidente. Onde nem a intuição empírica nem a pura, contudo, mantêm a razão em um curso visível, a saber, em seu uso transcendental segundo meros conceitos, aí ela necessita tanto de uma disciplina capaz de domar seu impulso a estender-se para além dos estreitos limites da experiência possível, e de preservá-la da extravagância e do erro, que também toda a filosofia da razão pura somente tem a ver com essa utilidade negativa. Desvios isolados podem ser evitados através da censura, e as suas causas através da crítica. Onde se pode encontrar, porém, como na razão pura, todo um sistema de ilusões e fantasias, bem ligadas entre si e unificadas sob princípios comuns, aí parece necessária uma legislação inteiramente própria, e de fato negativa, que sob o nome de uma disciplina erige, a partir da natureza da razão e dos objetos de seu uso puro, como que um sistema de prevenção e autoexame face ao qual nenhuma ilusão sofística falsa pode subsistir, tendo antes, sejam quais forem os fundamentos com que se mascara, de trair-se a si mesma.

É preciso notar bem, contudo, que nesta segunda parte da crítica transcendental eu não direciono a disciplina da razão pura ao conteúdo, mas apenas ao método do conhecimento por razão pura. O primeiro já foi tratado na *doutrina* dos elementos. Qualquer que seja, contudo, o objeto a que se aplica, o uso da razão é tão homogêneo, e ao mesmo tempo - na medida em que deve ser transcendental - tão essencialmente distinto de todo o resto, que sem as advertências da *doutrina* negativa de uma disciplina, especialmente estabelecida para isso, não seriam evitados os erros que têm necessariamente de surgir de uma observância inadequada de tais métodos, que em outra parte podem ser conformes à razão, mas aqui não o são.

PRIMEIRA SEÇAO: A DISCIPLINA DA RAZAO PURA NO USO DOGMÁTICO

A matemática fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura se ampliando por si mesma sem o auxílio da experiência. Exemplos são contagiantes, em especial para a mesma faculdade, que busca ter em outros casos, naturalmente, a mesma sorte que teve em um. Por isso a razão pura espera poder ampliar-se no uso

transcendental de maneira tão bem-sucedida e rigorosa quanto lhe foi possível na matemática, sobretudo se adotar lá o mesmo método que foi aparentemente tão proveitoso aqui. É decisivo que saibamos, portanto, se o método de chegar à certeza apodítica, a que na última ciência se denomina matemático, é idêntico àquele com que se busca a mesma certeza na filosofia e que, assim, teria de denominar-se dogmático.

O conhecimento filosófico é o conhecimento da razão por conceitos, e o matemático por construção de conceitos. Construir um conceito, porém, significa expor a intuição *a priori* a ele correspondente. Para a construção de um conceito, portanto, é exigida uma intuição não empírica, e esta, por conseguinte, é, enquanto intuição, um objeto singular, mas nem por isso tem de exprimir na representação, como construção de um conceito (de uma representação universal), validade universal para todas as intuições possíveis que caibam sob o mesmo conceito. Eu construo um triângulo, assim, expondo o objeto correspondente a esse conceito ou por meio da mera imaginação na intuição pura, ou, de acordo com esta, também sobre o papel na intuição empírica, mas em ambos os casos inteiramente *a priori*, sem ter extraído o modelo para isso de experiência alguma. A figura singular desenhada é empírica, mas serve para exprimir o conceito a despeito da universalidade deste, pois nessa intuição empírica só se tem em vista a ação de construção do conceito, em que muitas determinações, como a extensão, os lados e os ângulos, são irrelevantes e, portanto, faz-se abstração dessas diferenças que não modificam o conceito de triângulo.

O conhecimento filosófico, portanto, considera o particular somente no universal, e o matemático, o universal no particular, ou mesmo no singular, mas igualmente *a priori* e por meio da razão, de modo que esta singularidade é determinada sob certas condições universais da construção, do mesmo modo como o objeto do conceito, que corresponde a esse singular apenas como seu esquema, tem de ser pensado como universalmente determinado.

Nessa forma reside, portanto, a diferença essencial entre esses dois tipos de conhecimento da razão, e ela não se baseia na diferença de suas matérias ou objetos. Aqueles que pretenderam distinguir a filosofia da matemática dizendo que aquela teria apenas a qualidade, e esta apenas a quantidade do objeto, tomaram o efeito pela causa. A forma do conhecimento matemático é a causa pela qual este só pode lidar com quanta. Pois somente o conceito de quantidades pode ser construído, i. e., exposto *a priori* na intuição, ao passo que as qualidades só podem ser expostas na intuição empírica. Um conhecimento racional das mesmas, assim, só é possível por conceitos. Uma intuição correspondente ao conceito de realidade, portanto, não pode ser obtida em parte alguma a não ser na experiência, e ninguém pode jamais tomar parte nela, a partir de si mesmo, *a priori* e anteriormente à consciência empírica da mesma. A figura cônica pode ser tornada intuível, sem qualquer ajuda

empírica, apenas a partir do conceito, mas a cor desse cone tem de ser dada antes nesta ou naquela experiência. Eu só posso exprimir o conceito de uma causa em geral na intuição por meio de um exemplo que me seja fornecido pela experiência, e assim por diante. Além disso, a filosofia trata de quantidades tanto quanto a matemática, como nos casos, por exemplo, da totalidade, da infinitude etc. A matemática também se ocupa da distinção das linhas e superfícies enquanto espaços de diferentes qualidades e da continuidade da extensão como qualidade desta. Ainda que elas tenham um objeto comum em tais casos, o modo de tratá-las por meio da razão é inteiramente diverso na consideração filosófica e na matemática. Aquela se atém apenas aos conceitos universais, ao passo que esta não consegue nada com meros conceitos e corre logo para a intuição, onde considera o conceito *in* concreto, ainda que não empiricamente; ela o considera, na verdade, na intuição que expõe *a priori*, i. e., que ela construiu e na qual aquilo que se segue das condições universais da construção tem de valer universalmente também para o objeto do conceito construído.

Suponhamos que se dê a um filósofo o conceito de um triângulo e se deixe que ele descubra do seu modo como a soma de seus ângulos se comporta em relação ao ângulo reto. Ele dispõe apenas do conceito de uma figura encerrada em três linhas e, nela, o conceito de três ângulos. Ora, ele pode refletir o quanto quiser sobre esse conceito que não produzirá nada de novo. Ele pode decompor e esclarecer o conceito de uma linha reta, de um ângulo ou do número três, mas não chegará a nenhuma outra propriedade que não faça parte desses conceitos. Somente o geômetra pode resolver essa questão. Ele começa de pronto por construir um triângulo. Como sabe que dois ângulos retos somados dão tanto quanto a soma de todos os ângulos adjacentes que possam, a partir de um ponto, ser traçados sobre uma linha reta, ele aumenta um lado de seu triângulo e obtém dois ângulos adjacentes que são iguais à soma de dois retos. Ele divide então o mais externo desses ângulos, traçando uma linha paralela ao lado oposto do triângulo, e vê surgir aí um ângulo adjacente externo que é igual a um interno, e assim por diante. Por meio de uma cadeia de conclusões, e guiado sempre pela intuição, ele chega desse modo a uma solução da questão que é inteiramente evidente e ao mesmo tempo universal.

Mas a matemática não constrói apenas quantidades {quanta), como na geometria, mas também a mera quantidade (quantitatem), como na álgebra, em que se faz completa abstração da constituição do objeto que deve ser pensado segundo tal conceito de grandeza. Ela escolhe então uma determinada notação para todas as construções de quantidades em geral (números), como a adição, a subtração etc., a extração de. raiz; e, depois -de ter caracterizado também o conceito universal de quantidades segundo as diferentes relações entre estas, ela expõe na intuição, de acordo com determinadas regras universais, todas as operações que são suscitadas e

modificadas pela quantidade. Onde uma quantidade deve ser dividida por outra, ela reúne os caracteres de ambas segundo a forma caracterizada da divisão etc., e chega assim, por meio de uma construção simbólica, tão longe quanto a geometria por meio de uma construção ostensiva ou geométrica (dos próprios objetos), um ponto a que o conhecimento discursivo não chegaria jamais por meio de meros conceitos.

Qual pode ser a causa de esses dois artífices da razão se encontrarem em tão diferentes situações, um encontrando seu caminho por meio de conceitos, o outro por meio de intuições que, em conformidade com os conceitos, ele expõe o priori Segundo as *doutrina*s transcendentais fundamentais apresentadas acima, tal causa é evidente. Não se trata aqui de proposições analíticas que pudessem ser obtidas por mera decomposição dos conceitos (nisso o filósofo teria sem dúvida vantagem sobre seu rival), mas sim de proposições sintéticas e, de fato, proposições tais que devem ser conhecidas *a priori*. Pois eu não devo ter em vista aquilo que efetivamente penso em meu conceito de triângulo (isto não é mais do que a mera definição); eu devo antes, indo além dele, perseguir propriedades que, embora lhe pertençam, não se encontram nele. Mas isto só é possível se determino meu objeto segundo as condições ou da intuição empírica ou da intuição pura. O primeiro procedimento forneceria apenas uma proposição empírica (pela medida de seus ângulos) que não contém universalidade, muito menos necessidade, e certamente não se trata disso. O segundo, porém, é a construção matemática, mais especificamente a geométrica, pela qual introduzo em uma intuição pura, do mesmo modo como em uma empírica, o diverso que pertence ao esquema do triângulo em geral, portanto a seu conceito, que é como realmente se têm de construir proposições sintéticas universais.

Assim, eu filosofaria inutilmente sobre o triângulo, i. e., refletiria discursivamente sobre ele, sem avançar o mínimo sequer além da mera definição, que é por onde eu teria realmente de começar. Existe uma síntese transcendental por meros conceitos, de fato, que serve apenas à filosofia, mas ela nunca diz respeito a mais do que uma coisa em geral, sob cujas condições a sua percepção poderia pertencer à experiência possível. Nos problemas matemáticos, contudo, não está nunca em questão a existência, mas sim as propriedades dos objetos em si mesmos somente na medida em que estejam ligadas ao seu conceito.

Nós buscamos apenas, no exemplo acima aduzido, tornar clara a grande diferença que há entre o uso discursivo da razão, segundo conceitos, e o seu uso intuitivo por meio da construção de conceitos. É de perguntar-se, naturalmente, qual a causa que torna necessário tal uso duplo da razão, e quais as condições sob as quais se poderia saber se apenas o primeiro tem lugar, ou também o segundo.

Todo o nosso conhecimento se refere em última instância a intuições possíveis; pois somente por meio destas é dado um objeto. Agora, ou um conceito *a priori* (um conceito não empírico) contém já em si uma intuição pura, e pode então ser

construído; ou contém apenas a síntese de intuições possíveis, que não são dadas *a priori*, e então se pode perfeitamente julgar sinteticamente e *a priori* por meio dele, mas somente discursivamente, segundo conceitos, e jamais intuitivamente, por meio da construção de um conceito.

De todas as intuições, contudo, nenhuma é dada *a priori* a não ser a forma dos fenômenos, o espaço e o tempo; e um conceito destes como quantis pode ser exposto *a priori* na intuição, i. e., construído, ou juntamente com a qualidade dos mesmos (sua figura), ou também por meio de números como sua mera quantidade (a mera síntese do diverso homogêneo). A matéria dos fenômenos, no entanto, pela qual as coisas nos são dadas no espaço e no tempo, só pode ser representada na percepção, portanto *a posteriori*. O único conceito que representa *a priori* esse conteúdo empírico dos fenômenos é o conceito de coisa em geral, e o conhecimento sintético *a priori* do mesmo não pode fornecer nada mais do que a mera regra da síntese daquilo que a percepção pode dar *a posteriori*, mas jamais a intuição do objeto real, pois esta tem de ser necessariamente empírica.

Proposições sintéticas sobre coisas em geral, cuja intuição não pode ser dada *a priori*, são transcendentais. Por isso proposições transcendentais não podem jamais ser dadas *a priori* por meio da construção de conceitos, mas apenas segundo conceitos. Elas contêm apenas a regra segundo a qual uma certa unidade sintética deve ser empiricamente buscada para algo que não pode ser representado intuitivamente *a priori* (as percepções). Em um determinado caso, contudo, elas não podem expor *a priori* nem. um único de seus conceitos, mas o fazem apenas *a posteriori* por meio da experiência, a qual só se torna possível, por seu turno, segundo aqueles princípios sintéticos.

Caso se deva julgar sinteticamente um conceito, é preciso sair desse conceito e passar à intuição em que ele é dado. Pois caso se permanecesse naquilo que está contido no conceito, o juízo seria meramente analítico e traria apenas uma explicação do pensamento daquilo que está efetivamente contido nele. Eu posso, porém, passar do conceito à intuição que lhe corresponde, pura ou empírica, para considerá-lo *in* concreto e, no que diz respeito ao seu objeto, conhecê-lo *a priori* ou *a posteriori*. O primeiro é o conhecimento racional e matemático por meio da construção do conceito, o segundo é o conhecimento meramente empírico (mecânico), que não pode jamais fornecer proposições necessárias e apodíticas. Assim, eu poderia decompor o meu conceito empírico de ouro sem nada ganhar com isso, além de poder enumerar tudo aquilo que efetivamente penso sob essa palavra, o que representa, de fato, um melhoramento lógico de meu conhecimento, mas nenhum acréscimo ou ampliação do mesmo. Eu tomo a matéria que se apresenta sob esse nome, porém, e realizo observações com ela que me fornecem diferentes proposições sintéticas, ainda que empíricas. Eu construiria o conceito matemático de um triângulo, i. e., o daria *a priori* na intuição, e desse modo obteria um

conhecimento sintético, mas racional. Se me é dado, porém, o conceito transcendental de uma realidade, substância, força etc., então ele não designa nem uma intuição empírica nem uma intuição pura, mas apenas a síntese das intuições empíricas (que, portanto, não podem ser dadas *a priori*)-, e dele, portanto, uma vez que a síntese não pode passar *a priori* para a intuição que lhe corresponde, não pode surgir também nenhuma proposição sintética determinante, mas apenas um princípio da síntese[155] das intuições empíricas possíveis. Uma proposição transcendental, portanto, é um conhecimento sintético da razão segundo meros conceitos e, portanto, um conhecimento discursivo, já que por meio dele se torna primeiramente possível toda unidade sintética do conhecimento empírico, mas nenhuma intuição é dada *a priori*.

Existem dois usos da razão, portanto, que, independentemente da universalidade do conhecimento e de sua origem *a priori*, que ambos têm em comum, são extremamente diferentes no procedimento; e isso porque há, no fenômeno por meio do qual todos os objetos nos são dados, dois aspectos distintos: a forma da intuição (espaço e tempo), que pode ser conhecida e determinada inteiramente *a priori*, e a matéria (o elemento físico) ou conteúdo, que significa um algo que se encontra no espaço e no tempo e, portanto, contém uma existência e corresponde à sensação. Com relação ao último, que nunca pode ser dado de maneira determinada a não ser empiricamente, não podemos ter nada *a priori* a não ser conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis, na medida em que estas pertençam à unidade da apercepção (em uma experiência possível). Com relação ao primeiro, podemos determinar *a priori* nossos conceitos na intuição, na medida em que, através de uma síntese homogênea, nos proporcionemos os próprios objetos no espaço e no tempo, considerando-os tão somente como quanta. Aquele se denomina uso da razão segundo conceitos, e nele não podemos fazer mais do que colocar sob conceitos, de acordo com seu conteúdo real, fenômenos que só podem ser determinados empiricamente, i. e., *a posteriori* (mas em conformidade com aqueles conceitos enquanto regras de uma síntese empírica); ao passo que o outro é o uso da razão por construção de conceitos, na medida em que estes, já direcionados a uma intuição *a priori*, podem, justamente por isso, ser dados *a priori* na intuição pura, de maneira determinada e sem quaisquer data empíricos. Considerar algo que existe (uma coisa no espaço ou no tempo) no que diz respeito a se e quanto ele é ou não um quantum; se uma existência tem ou não de ser nele representada; até que ponto esse algo (que preenche o espaço ou o tempo) é um substrato primeiro ou uma mera determinação; se ele tem uma referência de sua existência a outra coisa como causa ou efeito; e, finalmente, se está isolado ou em dependência recíproca com outrem quanto à existência; considerar a possibilidade dessa existência, sua realidade e necessidade, ou os contrários destas: tudo isso pertence ao conhecimento racional por conceitos, que é denominado filosófico. Entretanto, determinar uma intuição *a priori* no espaço (figura), dividir o tempo (duração) ou simplesmente

conhecer o universal da síntese de uma única e mesma coisa no tempo e no espaço, e a quantidade de uma intuição em geral (número) que surge daí: isto é um trabalho da razão por construção de conceitos, e se denomina matemático.

O grande sucesso que a razão obtém por meio da matemática leva, de maneira muito natural, a supor que, se não a própria matemática, ao menos o seu método também seria bem-sucedido fora do campo das quantidades, reduzindo todos os seus conceitos a intuições que a matemática pode fornecer *a priori* e, assim, fazendo dela como que a senhora da natureza; ao passo que a filosofia pura, com seus conceitos discursivos *a priori*, gira em círculos pela natureza, sem poder tornar intuível *a priori* a realidade de tais conceitos e, justamente por isso, sem poder torná-la crível. Apesar disso, aos mestres nessa arte não parece faltar essa confiança em si mesmos, nem à comunidade as grandes expectativas em sua habilidade, uma vez que se tenham ocupado disso. Pois, como nunca filosofaram sobre sua matemática (um negócio difícil!), nunca lhes veio à mente a diferença específica entre esses usos da razão. Regras correntes e de uso empírico, que eles emprestam à razão comum, valem então como axiomas. Quanto a de onde lhes vêm os conceitos de espaço e de tempo com que se ocupam (como os únicos quantis originais), nada lhes ocorreu quanto a isso; e justamente por isso lhes parece inútil investigar a origem dos conceitos puros do entendimento, bem como, desse modo, o âmbito de sua validade; basta-lhes utilizá-los. Eles acertam inteiramente, com relação a tudo isso, quando não ultrapassam os limites que lhes são indicados, quais sejam, os da natureza. Mas ainda assim eles deslizam, desapercebidamente, do campo da sensibilidade para o terreno inseguro dos conceitos puros, e mesmo dos transcendentais, cujo fundamento (instabilis tellus, innabilis unda) não lhes permite nem ficar de pé nem nadar, mas apenas dar alguns passos fugidios dos quais o tempo não guarda qualquer sinal; ao passo que seu caminho na matemática, pelo contrário, perfaz uma estrada que mesmo a mais tardia posteridade poderá percorrer com segurança.

Uma vez que assumimos o dever de determinar, com precisão e segurança, os limites da razão pura no uso transcendental, mas esse tipo de esforço traz consigo a peculiaridade de que, independentemente das mais fortes e claras advertências, conserva-se sempre a esperança de se poder, antes que o propósito seja inteiramente abandonado, ir além dos limites da experiência e chegar às encantadoras regiões do inteligível, então ainda é necessário remover as últimas âncoras de uma esperança fantasiosa, por assim dizer, e mostrar que a observância do método matemático nesse tipo de conhecimento não pode proporcionar a mínima vantagem, a não ser a de revelar ainda mais claramente a sua própria vacuidade; e que a geometria e a filosofia são duas coisas inteiramente diferentes, ainda que se ofereçam as mãos na ciência da natureza, e o procedimento de uma não pode jamais, portanto, ser imitado pela outra.

O rigor da matemática se baseia em definições, axiomas e demonstrações. Eu me contentarei em mostrar que nenhuma destas operações pode ser realizada ou imitada pela filosofia no sentido em que a matemática as adota; que o geômetra não pode produzir nada na filosofia, de acordo com o seu método, a não ser castelos de cartas, e que o filósofo, de acordo com o seu, só conseguiria provocar um falatório no âmbito da matemática, muito embora a filosofia consista em conhecer os seus limites, e o próprio matemático não possa, caso seu talento já não seja limitado por natureza ou circunscrito à sua especialidade, recusar as advertências da filosofia nem colocar-se acima delas.

1) Das definições. Definir, como a própria expressão indica, deve significar apenas, em sentido próprio, expor o conceito completo de uma coisa, originariamente, no interior de seus limites[156]. Segundo esta exigência, um conceito empírico não pode jamais ser definido, mas apenas explicado. Pois, uma vez que só temos dele algumas características de um certo tipo de objeto dos sentidos, nunca é certo se não se poderia pensar, sob a palavra que designa o mesmo objeto, às vezes mais, às vezes menos características do mesmo. Assim, alguém pode representar-se no conceito de ouro, além do peso, da cor e da dureza, a propriedade de não oxidar, enquanto um outro pode não saber nada disso. Certas características só são usadas porque são suficientes para diferenciar; novas observações, por outro lado, podem suprimir algumas e acrescentar outras características, e o conceito nunca permanece, portanto, dentro de limites seguros. De que adiantaria, em todo caso, definir semelhante conceito se, por exemplo, quando se trata da água e de suas propriedades, não nos atemos àquilo que pensamos sob a palavra “água” e passamos a experimentos, e se a palavra, com as poucas características que lhe são inerentes, só deve constituir uma designação, não um conceito da coisa, e a suposta definição, portanto, não é mais do que uma determinação da palavra? Em segundo lugar, também nenhum conceito dado *a priori*, para falar com precisão, pode ser definido; por exemplo, substância, causa, direito, equidade etc. Pois eu nunca posso estar seguro de que a representação clara de um conceito dado (ainda confuso) foi exaustivamente desenvolvida, a não ser que eu saiba que ela é adequada ao objeto. Como o conceito deste, porém, tal como é dado, pode conter muitas representações obscuras que não percebemos ao analisá-lo, muito embora o utilizemos sempre na aplicação, a completude da análise de meu conceito é sempre duvidosa e só pode ser tornada supostamente certa através de muitos exemplos adequados, mas jamais apodíticamente certa. Em lugar da expressão “definição” eu utilizaria, de preferência, a expressão exposição, que é sempre cautelosa e pode ser aceita pelos críticos até certo ponto, ainda que mantendo dúvidas quanto à sua completude. Como, pois, nem os conceitos empíricos, nem os conceitos dados *a priori* podem ser definidos, não restam outros, com os quais tentar essa proeza, senão os arbitrariamente concebidos. Eu sempre posso definir o meu conceito nesse caso; pois tenho de saber, evidentemente, o que queria pensar sob ele quando

intencionalmente o criei, já que não me foi dado nem pela natureza do entendimento nem através da experiência, mas não posso dizer que por meio dele defini um objeto verdadeiro. Pois se o conceito se baseia em condições empíricas, como, por exemplo, o de um cronômetro naval, então o objeto e sua possibilidade não estão dados ainda por meio desse conceito arbitrário; eu não sei sequer, a partir dele, se ele tem de fato um objeto, e minha definição será melhor designada como uma declaração (de meu projeto) do que como a definição de um objeto. Não restaram quaisquer conceitos, portanto, capazes de uma definição, a não ser aqueles que contêm uma síntese arbitrária e podem ser construídos *a priori*; assim, somente a matemática possui definições. Pois o objeto que ela pensa também é exposto *a priori* por ela na intuição, e não pode conter nem mais nem menos do que o conceito, já que este foi dado através da definição originariamente, i. e., sem que a definição fosse deduzida de outra parte. Para as expressões exposição, explicação, declaração e definição, a língua alemã tem somente uma palavra: Erklärung[157]. Temos já de amenizar um pouco, portanto, a força da exigência pela qual vedávamos às explicações filosóficas o título honorário de definição, e queremos limitar toda essa observação a dizer que as definições filosóficas são produzidas apenas como exposições de conceitos dados, ao passo que as matemáticas o são como construções de conceitos originariamente elaborados; aquelas apenas analiticamente, por decomposição (cuja completude não é apoditicamente certa), e estas sinteticamente, elaborando assim o próprio conceito, ao passo que as primeiras apenas o explicam. Disso resulta:

a) que na filosofia não se deve imitar a matemática, antepondo as definições, a não ser talvez como um mero experimento. Pois, uma vez que elas são aí decomposições de conceitos dados, estes conceitos é que vêm antes, ainda que de maneira confusa, e a exposição incompleta antecede a completa, de tal modo que podemos, a partir de algumas características obtidas em uma decomposição ainda incompleta, inferir muitas outras antes de ter chegado à exposição completa, i. e., à definição; na filosofia, em suma, a definição, como distinção precisa, deve antes concluir o trabalho do que iniciá-lo[158]. Como na matemática, pelo contrário, não temos qualquer conceito antes da definição, e é por esta que ele é primeiramente dado, a matemática tem de. começar por aí, e pode sempre fazê-lo.

b) as definições matemáticas nunca podem errar. Pois, uma vez que o conceito é primeiramente dado por meio da definição, ele só contém exatamente aquilo que a definição pretendeu pensar nele. Mas, ainda que nada de incorreto possa aparecer nela quanto ao conteúdo, pode acontecer às vezes, embora raramente, de haver algum defeito na forma (na vestimenta), a saber, em relação à precisão. Assim, a explicação usuàl da circunferência, de que ela é uma linha encurvada cujos pontos são todos equidistantes de um único (o centro), tem o defeito de que a determinação curva é desnecessariamente introduzida. Pois tem de haver um teorema particular

que se siga da definição e possa ser facilmente provado: que toda linha cujos pontos são todos equidistantes de um único é curva (nenhuma parte dela é reta). Definições analíticas, por outro lado, podem estar erradas de diversos modos: ou porque introduzem características que na verdade não estavam no conceito, ou porque carecem da completude, que é o essencial de uma definição, na medida em que nunca se pode ter uma certeza tão completa sobre a completude de sua análise. Por isso o método matemático não pode ser imitado nas definições em filosofia.

2) Dos axiomas. Estes são princípios sintéticos *a priori*, na medida em que são imediatamente certos. Agora, um conceito não pode estar ligado a outro sinteticamente e, ao mesmo tempo, imediatamente, pois para sair de um conceito é necessário um terceiro conhecimento que seja mediador. Ora, se a filosofia é apenas um conhecimento racional por conceitos, então não pode encontrar nela nenhum princípio que mereça o nome de axioma. A matemática, pelo contrário, é capaz de axiomas porque pode, por meio da construção dos conceitos, conectar os predicados do objeto, *a priori* e imediatamente, na intuição do mesmo; como, por exemplo, ao afirmar que três pontos estão sempre em um mesmo plano. Um princípio sintético derivado de meros conceitos, pelo contrário, não pode ser nunca imediatamente certo; como, por exemplo, a proposição de que tudo o que acontece tem sua causa; pois eu preciso providenciar um terceiro, qual seja, a condição da determinação temporal em uma experiência, e não poderia conhecer tal princípio direta e imediatamente, apenas a partir dos conceitos. Princípios discursivos, portanto, são algo inteiramente diverso dos intuitivos, i. e., dos axiomas. Aqueles exigem sempre uma nova dedução, ao passo que os últimos prescindiriam muito bem dela; e como estes, pela mesma razão, são evidentes - algo que os princípios filosóficos, mesmo em sua máxima certeza, jamais poderiam oferecer -, falta infinitamente muito para que alguma proposição sintética da razão pura e transcendental seja tão visível (como se costuma dizer, obstinadamente) quanto a proposição dois mais dois dão quatro. Eu também mencionei na analítica, é verdade, na tábua dos princípios do entendimento puro, certos axiomas da intuição; mas o princípio ali introduzido não era ele próprio um axioma, servindo antes para indicar o princípio da possibilidade dos axiomas em geral, e sendo apenas, ele próprio, um princípio derivado de conceitos. Pois mesmo a possibilidade da matemática tem de ser mostrada na *filosofia transcendental*. A filosofia, portanto, não tem axiomas e nunca pode impor os seus princípios *a priori* de maneira tão absoluta, mas tem antes de contentar-se em justificar, por meio de uma rigorosa dedução, a sua prerrogativa em relação a eles.

3) Das demonstrações. Somente uma prova apodítica, na medida em que é intuitiva, pode denominar-se demonstração. A experiência nos ensina bem aquilo que existe, mas não que isso não poderia ser de outro modo. Demonstrações empíricas não podem, portanto, oferecer uma prova apodítica. A partir de conceitos

a priori, contudo (no conhecimento discursivo), nunca pode surgir uma certeza intuitiva, i. e., uma evidência, por mais que o juízo possa ser apoditicamente certo.

Somente a matemática, portanto, contém demonstrações, pois ela não deriva o seu conhecimento de conceitos, mas da construção de conceitos, i. e., da intuição que pode ser dada q priori em correspondência aos conceitos. Mesmo o procedimento da álgebra, com as equações a partir das quais ela produz, por redução, a verdade juntamente com a prova, não é de fato geométrico, mas é uma construção característica em que, através dos sinais, os conceitos - sobretudo aquele da relação das quantidades - são expostos na intuição e, sem nunca recorrer-se a elementos heurísticos, as inferências são asseguradas contra os erros na medida em que cada uma delas é posta diante dos olhos. O conhecimento filosófico, pelo contrário, precisa dispensar essa vantagem, já que tem de considerar o universal sempre *in* abstracto (por conceitos), ao passo que a matemática pode investigá-lo *in* concreto (na intuição singular) e, ao mesmo tempo, por meio de uma representação pura *a priori*, em que todo passo em falso se torna visível. Eu preferiria, portanto, denominar as primeiras provas acromáticas (discursivas), pois só podem ser produzidas através de meras palavras (o objeto no pensamento), e não demonstrações, visto que estas, como já a expressão indica, desenvolvem-se na intuição do objeto.

Disso tudo se segue, então, que absolutamente não é adequado à natureza da filosofia, sobretudo no campo da razão pura, meter-se em um caminho dogmático e enfeitar-se com os títulos e insígnias da matemática, a cuja ordem não pertence, ainda que tenha todas as razões para esperar uma união fraterna com ela. Trata-se de vãs pretensões, nunca bem-sucedidas, que acabam por ir contra o propósito da filosofia, a saber, de descobrir as fantasias de uma razão que desconhece seus limites e, por meio de um esclarecimento suficiente de nossos conceitos, reconduzir a arrogância da especulação ao modesto, mas rigoroso autoconhecimento. Em seus experimentos transcendentais, portanto, a razão não se mostrará tão confiante em relação a si mesma, como se o caminho por ela percorrido conduzisse diretamente ao alvo, e não poderá contar tão firmemente com as suas premissas fundamentais, como se não fosse muitas vezes necessário olhar para trás e verificar com atenção se, por exemplo, na progressão das inferências não se mostram erros que passaram despercebidos e tornam necessário ou determiná-las melhor, ou modificá-las inteiramente.

Eu divido todas as proposições apodíticas (quer elas sejam demonstráveis ou imediatamente certas) em dogmata e matemata. Uma proposição diretamente sintética a partir de conceitos é um dogma; por outro lado, uma proposição de mesmo tipo que foi obtida por meio da construção de conceitos é um materna. Juízos analíticos, a rigor, não nos ensinam nada sobre o objeto além daquilo que o conceito que temos dele já contém em si, já que não ampliam o conhecimento sobre

o conceito do sujeito, mas apenas o elucidam. Não seria apropriado, portanto, denominá-los dogmas (palavra que se poderia talvez substituir por sentenças). Sob os dois referidos tipos de proposições sintéticas *a priori*, contudo, só podem receber esse nome, segundo o uso habitual da linguagem, aquelas pertencentes ao conhecimento filosófico, e dificilmente se denominaria dogmata às proposições da aritmética ou da geometria. Esse uso confirma, portanto, a definição que demos, pela qual somente os juízos a partir de conceitos, e não a partir da construção de conceitos, podem ser denominados dogmáticos.

Agora, a razão pura não contém, em todo o seu uso meramente especulativo, nem um único juízo diretamente sintético a partir de conceitos. Pois através das ideias, como mostramos, ela absolutamente não é capaz de juízos sintéticos que tivessem validade objetiva; através dos conceitos do entendimento, ela de fato estabelece princípios seguros, mas não diretamente a partir de conceitos, e sim indiretamente, através da relação desses conceitos a algo inteiramente contingente, a saber, a experiência possível; pois quando esta (algo como objeto da experiência possível) é pressuposta, eles são de fato apoditicamente certos, mas não podem jamais ser conhecidos em si mesmos (diretamente) *a priori*. Ninguém pode, pois, discernir rigorosamente, apenas a partir desses conceitos dados, a proposição "tudo o que acontece tem sua causa". Por isso ela não é um dogma, ainda que de um outro ponto de vista, qual seja, o do único campo em que pode ser utilizada, i. e., a experiência, possa ser provada de maneira eficaz e apodítica. Embora tenha de ser provada, contudo, ela se denomina princípio, e não teorema, porque tem a peculiar propriedade de tornar primeiramente possível a sua própria demonstração, a saber, a experiência, e nesta tem de ser sempre pressuposta.

Não havendo, pois, nem mesmo quanto ao conteúdo, nenhum dogma no uso especulativo da razão pura, então todo método dogmático é inadequado, quer seja emprestado à matemática, quer seja elaborado de uma maneira própria. Pois ele apenas oculta os defeitos e erros e engana a filosofia, cujo autêntico propósito é iluminar ao máximo todos os passos da razão. Mesmo assim, o método sempre pode ser sistemático. Pois a nossa razão é ela mesma (subjetivamente) um sistema, ainda que em seu uso puro, através de meros conceitos, seja apenas um sistema da investigação segundo princípios da unidade, para a qual somente a experiência pode fornecer o material. Sobre o método próprio de uma *filosofia transcendental*, contudo, não podemos aqui dizer nada, já que só estamos tratando de uma crítica das condições de nossa faculdade: se podemos em geral construir, e o quão alto podemos erguer, com o material de que dispomos (os conceitos puros *a priori*), o nosso edifício.

SEGUNDA SEÇÃO: A DISCIPLINA DA RAZAO PURA EM RELAÇÃO AO SEU USO POLÊMICO

A razão tem de submeter-se à crítica em todos os seus empreendimentos, e não pode comprometer a liberdade desta, através de proibições, sem prejudicar-se a si mesma e levantar uma suspeita desvantajosa contra si. E não há nada tão importante, no que diz respeito à sua utilidade, nem nada tão sagrado, que pudesse eximir-se dessa inspeção de controle e exame que não leva em conta a reputação das pessoas. Nessa liberdade está baseada a própria existência da razão, que não tem uma autoridade ditatorial, e cuja sentença, pelo contrário, nunca é outra senão o livre consenso dos cidadãos, que têm de poder sempre, cada um deles, expressar tanto suas reservas como também seu veto sem qualquer resistência.

Agora, ainda que a razão não possa jamais esquivar-se da crítica, nem sempre tem motivos para temê-la. Mas em seu uso dogmático (não no matemático) a razão pura não tem tanta consciência da estrita observância de sua lei suprema a ponto de não ter de aparecer com toda a sua timidez, e mesmo deixando de lado toda pose dogmática, perante o olho crítico de uma razão superior e judicante.

Ocorre algo inteiramente diverso quando ela tem de lidar não com a censura do juiz, mas com as pretensões de seus concidadãos, e deve apenas defender-se destas. Pois, como estas pretendem ser tão dogmáticas no negar quanto aquelas no afirmar, verifica-se uma justificação Kai avGpwTTOv, que assegura contra toda interferência e proporciona uma posse legítima que nenhuma pretensão alheia pode ameaçar, ainda que não possa ser suficientemente provada kou ocÀqGeiav.

Por uso polêmico da razão pura eu entendo, pois, a defesa de suas proposições contra as negações dogmáticas das mesmas. Aqui não se trata de saber se as suas afirmações não poderiam talvez ser falsas, mas de que ninguém pode afirmar o contrário com certeza apodítica (ou mesmo com maior plausibilidade). Pois a nossa posse de algo não é precária quando temos um título diante de nós, ainda que insuficiente, e sendo inteiramente certo que ninguém poderia jamais provar a ilegitimidade dessa posse.

É preocupante e entristecedor que haja, em geral, uma antitética da razão pura, e que esta, que representa o tribunal supremo de todas as disputas, entre em conflito consigo mesma. Acima nós tínhamos, de fato, tal antitética ilusória diante de nós; mas se mostrou que ela se baseava em um mal-entendido, na medida em que, de acordo com o preconceito habitual, tomavam-se fenômenos por coisas em si mesmas e, em seguida, buscava-se de um modo ou de outro (embora isto fosse impossível em qualquer dos modos) uma completude absoluta de sua síntese; o que, no entanto, não pode ser esperado de fenômenos. Não havia, portanto, nenhuma

contradição da razão consigo mesma nas proposições: “a série de fenômenos dados em si tem um primeiro começo absoluto”; “essa série não tem, em si mesma, absolutamente nenhum começo”; pois ambas as proposições coexistem perfeitamente bem, já que os fenômenos, no que diz respeito à sua existência em si mesmos (enquanto fenômenos), não são nada, i. e., são algo contraditório, e sua pressuposição tem de implicar naturalmente, portanto, consequências contraditórias.

Mas esse mal-entendido não poderia ser alegado, e o conflito da razão deixado assim de lado, caso, por exemplo, se afirmasse à maneira teística que há um ser supremo, ou, à maneira ateística, que não há um ser supremo-, ou, na psicologia, que tudo o que pensa tem uma unidade permanente absoluta e, portanto, distingue-se de toda unidade material transitória, ao que um outro poderia objetar dizendo que a alma não é uma unidade imaterial e não pode ser retirada da transitoriedade. Pois o objeto da questão está livre, aqui, de tudo o que lhe é estranho e contradiz sua natureza, e o entendimento só tem de lidar com coisas em si mesmas, e não com fenômenos. Certamente, portanto, haveria aqui um verdadeiro conflito se apenas a razão pura tivesse algo a dizer, pelo lado da negação, que se aproximasse da afirmação; pois, no que diz respeito à crítica dos argumentos do afirmador dogmático, pode-se muito bem admiti-la sem ter por isso de abandonar essas proposições, que têm ao menos o interesse da razão a seu lado, ao passo que o seu adversário não pode recorrer a este.

Eu não sou, com efeito, da opinião que homens excelentes e reflexivos (p. ex. Sulzer) tantas vezes expressaram, à medida que sentiam a fraqueza das provas até aqui adotadas: a de que ainda se poderia esperar encontrar, algum dia, demonstrações evidentes das duas proposições cardinais de nossa razão pura: “há um Deus”, “há uma vida futura”. Estou antes seguro de que isso jamais acontecerá. Pois de onde pretende a razão extrair o fundamento para tais afirmações sintéticas, que não se referem a objetos da experiência ou à sua possibilidade interna? Mas também é apoditicamente certo que jamais haverá algum ser humano capaz de afirmar o contrário com a mínima plausibilidade, muito menos de maneira dogmática. Pois, uma vez que só poderia fazê-lo através da razão pura, ele teria de assumir a empreitada de provar que um ser supremo, e o sujeito pensante em nós como mera inteligência, seriam impossíveis. De onde pretende ele, contudo, extrair os conhecimentos que o autorizariam a, para além de toda experiência, julgar as coisas tão sinteticamente? Podemos despreocupar-nos, portanto, de que alguém possa um dia provar o contrário, e justamente por isso não precisamos procurar por provas escolásticas para admitir aquelas proposições que se articulam inteiramente bem com o interesse especulativo de nossa razão no uso empírico, e que, além disso, são o único meio para unificá-lo com o interesse prático. Para o adversário (que aqui não deve ser considerado apenas como crítico), temos preparado o nosso non liquet, que deve confundi-lo infalivelmente na medida em que não evitamos a sua retorsão

a nós, mantemo-nos constantemente apoiados na máxima subjetiva da razão - que necessariamente faltam ao adversário - e sob a sua proteção podemos observar com calma e indiferença todos os seus golpes no ar.

Desse modo não há, propriamente falando, nenhuma antitética da razão pura. Pois o único campo de batalha para ela teria de ser buscado no campo da teologia e da psicologia puras; esse terreno, contudo, não comporta qualquer lutador com toda a sua armadura, e com armas que fossem temíveis. Ele só poderia aparecer com sarcasmo e algazarra e, como um jogo de criança, poderia ser objeto de riso. Esta é uma observação consoladora que restitui coragem à razão; pois, uma vez que apenas ela pode ser chamada a corrigir seus erros, em quem haveria ela de confiar, se estivesse cindida em si mesma e não pudesse esperar pela paz nem por uma posse tranquila?

Tudo o que a própria natureza dispõe é bom para algum propósito. Mesmo os venenos servem para sobrepujar outros venenos que surgem em nossos próprios humores, e não devem faltar, portanto, em uma coleção completa de remédios (farmácia). As próprias objeções contra as convicções e a arrogância de nossa razão meramente especulativa são oferecidas pela natureza dessa razão e, portanto, devem ter sua boa destinação e seu bom propósito, os quais não devem ser jogados ao vento. Por que a providência teria colocado tão acima de nós objetos que se concatenam com nosso mais elevado interesse, de tal modo que só nos é possível encontrá-los em uma percepção obscura, para nós mesmos duvidosa, que mais incita do que satisfaz nossos olhares perscrutadores? Mesmo que seja útil, é no mínimo duvidoso, e talvez prejudicial, arriscar determinações presunçosas em relação a tais perspectivas. É sempre útil, contudo, e acima de qualquer dúvida, colocar em plena liberdade tanto a razão investigadora como a examinadora, de modo que ela possa cultivar de maneira desimpedida o seu próprio interesse, que é igualmente beneficiado quer se coloquem limites a seu conhecimento, quer seja ele ampliado; e que é sempre prejudicado quando mãos estranhas se intrometem para, segundo propósitos impostos, desviá-la de seu caminho natural.

Deixem, pois, que seu adversário use somente a razão, e o combatam apenas com as armas da razão. De resto, fiquem despreocupados quanto à boa causa (do interesse prático), pois ela nunca está em jogo no conflito meramente especulativo. O conflito revela tão somente uma certa antinomia da razão que, baseada na sua natureza, tem de ser necessariamente ouvida e examinada. Esse conflito a ensina a considerar seu objeto por dois lados, e corrige seu juízo limitando-o.

O que se coloca aqui em disputa não é a coisa, mas o tom. Pois, mesmo quando tenham tido de abandonar a linguagem do saber, ainda lhes resta o suficiente para falar a linguagem, justificada perante a mais rigorosa razão, de uma firme fé.

Caso se perguntasse a David Hume, homem de sangue frio, propriamente criado para o equilíbrio do juízo, o que o levou a sabotar, com dúvidas trabalhosamente refletidas, a tão útil convicção, reconfortante para os seres humanos, de que o discernimento de sua razão seria apto a afirmar e determinar o conceito de um ser supremo, ele responderia: tão somente o propósito de fazer a razão avançar em seu autoconhecimento e, ao mesmo tempo, certa aversão à coerção que se quer impor à razão quando se faz alarde com ela, impedindo-a ao mesmo tempo de confessar suas fraquezas, que se tornam evidentes no exame que ela faz de si mesma. Se, no entanto, perguntarem a Priestley, que se dedica somente aos princípios do uso empírico da razão, e se esquiva de toda especulação transcendente, que motivos teria ele, um pio e zeloso professor de religião, para derrubar a liberdade e a imortalidade de nossa alma, esses dois pilares de toda religião (a esperança na vida futura, para ele, é apenas a expectativa de um milagre da ressurreição), ele não poderia responder de outro modo a não ser dizendo: é o interesse da razão, que seria prejudicado quando se eximem certos objetos das leis da natureza material, as únicas que podemos conhecer e determinar com precisão. Pareceria injusto desprezar este último, que busca unificar sua paradoxal afirmação com o propósito da religião, e fazer injustiça a um homem de boas intenções, porque ele não consegue orientar-se quando se vê perdido fora do campo da ciência natural. Mas esse benefício também tem de ser concedido ao não menos bem-intencionado Hume, irreprochável em seu caráter moral, que não pode abandonar sua especulação abstrata porque sustenta, com razão, que o objeto desta se encontra fora dos limites da ciência natural, no campo das ideias puras.

Que fazer aqui, no entanto, sobretudo no que diz respeito ao perigo que parece ameaçar assim o bem comum? Nada é mais natural, nada é mais justo, do que a decisão que vocês devem tomar quanto a isso. Deixem que essas pessoas façam o que quiserem; se tiverem talento, se investigarem com profundidade e novidade, se, em uma palavra, mostrarem razão, a razão sempre ganhará. Se vocês recorrerem a outros meios que não os de uma razão livre de coerção, se fizerem acusações de traição, se apelarem à comunidade, que nada entende de tão sutis elucubrações, para como que apagar o incêndio, vocês se tornarão ridículos. Pois não se trata aqui de saber o que é mais vantajoso ou prejudicial para o bem comum, mas do quão longe a razão pode ir na especulação que abstrai de todo interesse, e do quanto se pode contar com esta no âmbito prático, ou se neste não seria preferível abandoná-la. Em vez, portanto, de avançar com a espada, permaneçam antes no assento seguro da crítica e assistam daí a esse conflito, que deve ser cansativo para os contendores, divertido para vocês e, sem derramamento de sangue no desfecho, proveitoso para seus conhecimentos. Pois é algo bastante absurdo esperar um esclarecimento da razão e, ao mesmo tempo, prescrever-lhe de antemão de que lado ela deve necessariamente ficar. Além disso, a razão já é tão bem domada, e mantida em limites pela própria razão, que não lhes será necessário chamar pela guarda para

opor resistência civil àquele partido cujo preocupante predomínio lhes parece perigoso. Nessa dialética não há vitória com que vocês pudessem ter razão para preocupar-se.

A razão também necessita muito desse conflito, e seria desejável que ele tivesse sido realizado anteriormente, com ilimitada permissão pública. Pois nesse caso uma crítica madura teria surgido mais cedo, e com o seu aparecimento todas essas ações bélicas teriam desaparecido por si mesmas, já que os combatentes teriam aprendido a reconhecer a cegueira e os preconceitos que os haviam desunido.

Há uma certa insinceridade na natureza humana que, como tudo o que vem da natureza, tem de conter afinal uma intenção para bons fins; insinceridade que consiste na inclinação a esconder suas verdadeiras intenções e trazer à cena certas outras, adotadas, que são tidas por boas e respeitáveis. Através desse impulso, que os leva tanto a esconder-se como também a adotar uma aparência vantajosa para si, os seres humanos com toda certeza não apenas se civilizaram, mas, em certa medida, gradativamente se moralizaram, pois ninguém podia vestir a máscara da respeitabilidade, honradez e decência, e só se encontrava uma escola do melhoramento para si mesmo em exemplos supostamente autênticos do bem, que se podia ver ao redor de si. Mas essa disposição de apresentar-se melhor do que se é, e expressar intenções que não se tem, serve apenas provisoriamente, por assim dizer, para tirar os seres humanos da barbárie e permitir-lhes adotar, pela primeira vez, ao menos os modos do bem; pois depois, quando os verdadeiros princípios se tenham desenvolvido e passado ao modo do pensar, aquela falsidade tem de ser combatida pouco a pouco, já que do contrário deteriora o coração e não permite que apareçam as boas intenções, sufocadas sob as ervas daninhas da boa aparência.

Eu lamento perceber essa mesma insinceridade, simulação e hipocrisia até mesmo nas expressões do modo de pensar especulativo, em que os seres humanos, todavia, têm muito menos dificuldade, mesmo sem nenhuma vantagem, para confessar seus pensamentos, como é conveniente, de maneira aberta e sem dissimulação. Pois o que pode ser mais prejudicial para a compreensão do que comunicar meros pensamentos com falsidade, esconder dúvidas que sentimos em relação a nossas próprias afirmações ou dar um verniz de evidência a argumentos que não satisfazem sequer a nós mesmos? A medida, porém, que a vaidade pessoal continue a comandar essa conspiração secreta (como costuma ocorrer nos juízos especulativos que não despertam um interesse especial e dificilmente são capazes de uma certeza apodítica), a vaidade dos outros resistirá então a ela com aprovação pública, e as coisas acabam por chegar aonde a mais sincera intenção e a honestidade, ainda que muito mais cedo, as teriam colocado. Ali onde a comunidade, porém, sustenta que sofistas meticulosos cuidam de nada menos que tornar vacilantes os pilares do bem-estar público, parece não apenas conforme à prudência, mas também permitido, e mesmo louvável, sair em auxílio à boa causa,

mesmo com fundamentos aparentes, antes que os seus supostos adversários tenham sequer a vantagem de rebaixar o nosso tom à moderação de uma convicção meramente prática e nos forçar a admitir a falta de certeza especulativa ou apodítica. Eu tenderia a pensar, entretanto, que nada no mundo poderia ser menos compatível com o propósito de afirmar uma boa causa do que a insídia, a simulação e o engano.

Que na ponderação dos fundamentos racionais de uma mera especulação tudo tenha de acontecer com honestidade é o mínimo que se poderia exigir. Caso se pudesse, contudo, contar ao menos com esse mínimo, ou o conflito da razão especulativa sobre as importantes questões de Deus, da imortalidade (da alma) e da liberdade se teria há tempos decidido, ou seria muito brevemente trazido a um termo. Com grande frequência, pois, a sinceridade das intenções está em relação invertida com a bondade da coisa mesma, e esta tem talvez mais opositores - sinceros e honestos - do que defensores.

Eu pressuponho leitores, portanto, que não admitiriam ver uma causa justa defendida com injustiça. Está decidido, pois, no que diz respeito a eles, que não poderia haver qualquer polêmica da razão pura, segundo os nossos princípios da crítica, quando se tem em vista não aquilo que acontece, mas aquilo que deveria por justiça acontecer. Pois como poderiam duas pessoas desenvolver um conflito sobre uma coisa cuja realidade nenhum dos dois é capaz de apresentar em uma experiência, seja esta real ou simplesmente possível, e cuja ideia é tão somente remoída, para que dela se extraia algo mais do que a ideia, a saber, a realidade do próprio objeto? De que modo pretendem eles sair do conflito, se nenhum dos dois torna sua causa diretamente compreensível e certa, mas apenas ataca e refuta a causa do outro? Pois este é o destino de todas as afirmações da razão pura: na medida em que vão além das condições de toda experiência possível, fora da qual nenhum documento da verdade pode ser encontrado em parte alguma, mas precisam servir-se também das leis do entendimento, que são destinadas apenas ao uso empírico (mas sem as quais não se pode dar nenhum passo no pensamento sintético), elas sempre oferecem flancos ao adversário, mas podem, reciprocamente, beneficiar-se do flanco do adversário.

Pode-se considerar a *crítica da razão pura* como o verdadeiro tribunal para todas as suas controvérsias; pois ela não está implicada nestas últimas, que se dirigem imediatamente ao objeto, mas está na posição de determinar e julgar, segundo os princípios de sua primeira instituição, os direitos da razão em geral.

Sem essa crítica, a razão está como que no estado de natureza, e só pode fazer valer ou assegurar suas afirmações e pretensões através da guerra. A crítica, pelo contrário, que extrai todas as decisões das regras fundamentais de sua própria instituição, cuja reputação não pode ser questionada, nos proporciona a tranquilidade de um estado sob leis, em que só podemos levar uma controvérsia

adiante através do processo. O que encerra as ações no primeiro estado é a vitória, de que ambas as partes se gabam, e na maioria das vezes o que se segue a ela é somente uma paz insegura, instituída pela autoridade que se interpõe às partes; no segundo estado, porém, é a sentença que, chegando à fonte das controvérsias, tem de garantir uma paz perpétua. As infindáveis controvérsias de uma razão-meramente dogmática também fazem com que se termine por buscar repouso em alguma crítica dessa razão mesma, e em uma legislação que nela se funde; como afirma Hobbes, o estado de natureza é um estado de injustiça e violência, e se deveria necessariamente abandoná-lo para submeter-se à coerção legal, que só limita nossa liberdade à coexistência com todas as demais liberdades e, justamente por isso, à coexistência com o bem comum.

A essa liberdade pertence também, portanto, a liberdade de oferecer ao julgamento público os próprios pensamentos e dúvidas, que não conseguimos solucionar por nós mesmos, sem sermos acusados por isso de ser cidadãos revoltosos ou perigosos. Isso já faz parte do direito originário da razão humana, que não reconhece outro juiz senão a própria razão humana universal, em que cada um tem a sua voz; e como dela deve brotar todo melhoramento de que nosso estado é capaz, tal direito é sagrado e não pode ser restringido. Além disso, é muito pouco sábio denunciar como perigosas certas afirmações ousadas, ou certos ataques destemperados àqueles que já tem a seu lado o assentimento da maior e melhor parte da comunidade; pois isto significaria dar-lhes uma importância que eles absolutamente não deveriam ter. Se ouço dizer que uma mente invulgar teria refutado a liberdade da vontade humana, a esperança em uma vida futura e a existência de Deus, fico ansioso para ler o livro, pois espero de seu talento que ele possa ampliar meus conhecimentos. Já de antemão, contudo, estou inteiramente certo de que ele não terá realizado nada disso; não porque eu acredite já estar em posse de provas incoercíveis dessas importantes proposições, mas porque a crítica transcendental, que me revelou todo o acervo da razão pura, convenceu-me inteiramente de que, assim como ela é inteiramente incapaz de asserções afirmativas nesse campo, ela não saberia tampouco, ou menos ainda, afirmar algo de caráter negativo sobre essas questões. Pois onde pretende o suposto espírito livre basear o seu conhecimento de que, por exemplo, não existe um ser supremo? Esta proposição se encontra fora do campo da experiência possível e, por conseguinte, também fora dos limites de todo discernimento humano. Eu certamente não leria o defensor dogmático da boa causa contra esse inimigo, pois já sei de antemão que ele só atacaria os fundamentos ilusórios do outro para aumentar sua própria aceitação, e que, além disso, uma ilusão cotidiana não dá tanto material para novas considerações quanto uma inusual que tenha sido engenhosamente concebida. O defensor da religião, pelo contrário, embora também dogmático quanto ao seu modo de pensar, daria à minha crítica o desejado material e a ocasião para novas correções de seus princípios, sem que haja algo a temer dele.

Não deveriam os jovens, porém, que são confiados ao ensino acadêmico, ser ao menos alertados diante de semelhantes escritos? E não deve ser evitado um contato precoce deles com tão perigosas proposições, antes que sua faculdade de julgar amadureça, ou antes que a *doutrina* que neles se pretende fundar esteja firmemente enraizada, fazendo-os resistir a toda persuasão do contrário, venha esta de onde for?

Se tivéssemos de permanecer no procedimento dogmático em assuntos da razão pura, e o tratamento do adversário fosse realmente polêmico, i. e., constituído de tal modo que entrássemos no combate e nos armássemos com argumentos para defender as afirmações opostas, certamente não haveria nada mais aconselhável no momento, mas nada também mais vão e infrutífero a longo prazo, do que colocar a razão da juventude sob tutela por um tempo, e ao menos por esse tempo protegê-la da sedução. Se depois disso, contudo, a curiosidade ou a moda da época levar esses escritos às suas mãos, conseguirá a convicção juvenil manter-se firme? Aquele que só carrega armas dogmáticas para resistir aos ataques de seu adversário, e não consegue desenvolver a dialética que se oculta não somente em seu peito, mas também no do adversário, vê surgirem fundamentos ilusórios que têm o privilégio da novidade, contra fundamentos ilusórios que já não o têm, mas antes levantam a suspeita de abusar da credulidade juvenil. Ele acredita não poder mostrar que saiu da submissão infantil de um modo melhor do que se colocando acima de tais advertências bem-intencionadas; e, habituado ao dogmatismo, toma fartos goles do veneno que corrompe dogmaticamente os seus princípios.

O que tem de acontecer na educação acadêmica é justamente o contrário do que aqui se recomenda, ainda que sob a pressuposição, é certo, de uma instrução rigorosa na *crítica da razão pura*. Pois é absolutamente necessário, para colocar em prática os princípios dessa crítica tão cedo quanto possível, e mostrar a sua suficiência frente a maior ilusão dialética, dirigir os ataques tão temidos pelo dogmático contra a sua razão - ainda fraca, mas esclarecida pela crítica - e deixar que faça a tentativa de testar as afirmações infundadas do adversário, ponto por ponto, com base em tais princípios. Não lhe será difícil dissolvê-las em mera fumaça, e ele sentirá desde cedo a sua própria força para assegurar-se contra semelhantes fantasias prejudiciais, que para ele têm de perder afinal todo caráter ilusório. Se esses mesmos golpes, contudo, que destroem o edifício do inimigo, forem igualmente prejudiciais à sua própria construção especulativa (caso ele pensasse em erguer uma), então ele pode ficar inteiramente despreocupado quanto a isso, já que não precisa dela para morar, mas apenas tem diante de si uma perspectiva no campo prático, onde pode, com razão, esperar por um solo mais firme para sobre ele erguer o seu racional e saudável sistema.

Sendo assim, não há uma polêmica propriamente dita no campo da razão pura. Ambas as partes lutam no ar e combatem com suas sombras, pois vão além da natureza, ali onde não há nada em que suas garras dogmáticas pudessem agarrar e

firmar-se. Eles podem lutar muito bem, mas as sombras que eles ferem crescem novamente em um instante, como os heróis na Walhalla, para poder divertir-se em novas lutas sem derramamento de sangue.

Mas também não há um uso cético lícito da razão a que se pudesse, em todas as suas controvérsias, denominar o princípio da neutralidade. Incitar a razão contra si mesma, providenciar-lhe armas em ambos os lados e então assistir, com calma e escárnio, aos seus mais tempestuosos conflitos, isto é algo que não parece adequado de um ponto de vista dogmático, indicando antes uma índole cínica e desprezível. Caso se considere, por outro lado, a cegueira e a ostentação dos sofistas que não querem dobrar-se a nenhuma crítica, então não há nada mais aconselhável do que contrapor à tagarelice de uns a tagarelice de outros, ambas em pé de igualdade, para que a oposição de um inimigo ao menos deixe a razão perplexa, fazendo-a duvidar minimamente de suas suposições e dar ouvidos à crítica. Mas apenas entregar-se a essas dúvidas, e passar a recomendar que se esteja convencido da própria ignorância, e se a admita não apenas como mero remédio contra a arrogância dogmática, mas também como o modo de pôr fim ao conflito da razão consigo mesma, é uma proposta inteiramente fútil que não pode servir de modo algum para proporcionar um estado de tranquilidade à razão; isso é tão somente, quando muito, um meio de acordá-la de seu doce sonho dogmático para submeter seu próprio estado a um exame mais cuidadoso. Uma vez, porém, que esse costume cético - de esquivar-se a um assunto difícil da razão - parece ser como que o caminho mais curto para atingir uma tranquilidade filosófica permanente, ou ao menos a ampla estrada em que entram com prazer aqueles que, com um escárnio cínico por todas as investigações desse tipo, pretendem dar-se uma aparência filosófica, considero necessário apresentar esse modo de pensar na luz que lhe é própria.

Da impossibilidade de um apaziguamento cético da razão que se encontra em desunião consigo mesma

Em vez de pôr fim às minhas investigações, a consciência de minha ignorância (quando esta não é ao mesmo tempo reconhecida como necessária) é antes a causa que efetivamente as desperta. Toda ignorância é ou uma ignorância das coisas, ou da determinação e dos limites de meu conhecimento. Se a ignorância é contingente, no entanto, tenho de lançar-me a investigar as coisas (os objetos) dogmaticamente, no primeiro caso, e no segundo a investigar criticamente os limites de meu conhecimento possível. Quanto a saber se minha ignorância é absolutamente necessária, contudo, liberando-me assim de qualquer investigação ulterior, isto é algo que não pode ser estabelecido empiricamente, por meio da observação, mas apenas criticamente, por meio da sondagem das fontes primeiras de nosso conhecimento. A determinação dos limites de nossa razão, portanto, só pode acontecer segundo fundamentos *a priori*; a sua limitação, porém, que é o

conhecimento - ainda que indeterminado - de uma ignorância que nunca pode ser inteiramente suprimida, também pode ser conhecida *a posteriori*, por meio daquilo que em todo saber resta sempre a conhecer. Aquele primeiro conhecimento da ignorância, portanto, que só é possível através da crítica da razão, é uma ciência, ao passo que o último é tão somente uma percepção de cuja inferência não se pode dizer o quão longe alcança. Se me represento a superfície da Terra como um prato (em conformidade com a ilusão sensível), não posso saber o quão longe ela se estende. Mas a experiência me ensina o seguinte: aonde quer que eu vá, sempre vejo um espaço em torno de mim onde posso prosseguir; logo, reconheço limites no conhecimento que efetivamente possuo, caso a caso, da Terra, mas não os limites de todas as descrições possíveis da Terra. Se cheguei, ao ponto de saber, contudo, que a Terra é uma esfera, e sua superfície esférica, então também posso, a partir de uma pequena parte dela - como, por exemplo, o tamanho de um grau -, conhecer de maneira determinada, e segundo princípios *a priori*, o seu diâmetro e, por meio deste, a completa delimitação da Terra, i. e., a sua superfície; e mesmo que eu seja ignorante com relação aos objetos que essa superfície possa conter, não o sou em relação à extensão que ela contém, à grandeza e aos limites desta.

O conjunto completo de todos os objetos possíveis para nosso conhecimento parece-nos ser uma superfície plana que possui um horizonte aparente, qual seja, aquele que contém a sua inteira extensão e foi por nós denominado o conceito racional da totalidade incondicionada. É impossível alcançá-lo empiricamente e determiná-lo *a priori* segundo um certo princípio; todas as tentativas nesse sentido foram em vão. Entretanto, todas as questões de nossa razão pura se dirigem àquilo que possa estar fora desse horizonte, ou, em todo caso, também em sua linha limítrofe.

O famoso David Hume foi um desses geógrafos da razão humana que, ao situar aquelas questões fora do horizonte desta, supôs tê-las excluído definitivamente, ainda que sem poder determinar tal horizonte. Ele se deteve de maneira brilhante no princípio da causalidade, e observou de modo inteiramente correto que a verdade dele (ou mesmo a validade objetiva do conceito de uma causa atuante em geral) não poderia basear-se em nenhum discernimento, i. e., conhecimento, *a priori*; e que, portanto, o que perfaz todo o seu prestígio não é de modo algum a necessidade dessa lei, mas antes uma mera aplicabilidade geral do princípio no curso da experiência, e a necessidade subjetiva daí derivada, a que ele denominou hábito. Da incapacidade de nossa razão, pois, para fazer um uso desse princípio que fosse além de toda experiência, ele inferiu a nulidade de todas as suposições da razão para, em geral, ir além do empírico.

A um procedimento desse tipo, que submete os facta da razão ao exame e, após os resultados, à repreensão, pode-se denominar censura da razão. Está fora de dúvida que essa censura conduz inexoravelmente à dúvida quanto a todo uso

transcendente dos princípios. Mas este é apenas o segundo passo, e está longe de completar o trabalho. O primeiro passo nos assuntos da razão, que caracteriza a sua infância, é dogmático. O segundo passo, que acabamos de mencionar, é cético e testemunha a cautela de uma faculdade de julgar calejada pela experiência. Mas ainda é necessário um terceiro passo, e dele só é capaz uma faculdade de julgar madura e viril, que tenha por fundamento máximas firmes e comprovadas no que diz respeito à sua universalidade: qual seja, o de submeter à avaliação não os facta da razão, mas a própria razão, no que diz respeito à sua faculdade como um todo e à sua aptidão para conhecimentos puros *a priori*; e isso não é uma censura, mas a crítica da razão, através da qual são provados a partir de princípios (não apenas presumidos) não somente as limitações, mas os limites determinados da razão; não apenas a ignorância em um ou outro ponto, mas em relação a todas as possíveis questões de um certo tipo. O ceticismo é, assim, um lugar de repouso para a razão humana, onde ela pode refletir sobre suas andanças dogmáticas e fazer o mapa da região onde se encontra, de modo a poder escolher o caminho por onde continuará com maior segurança; ele não é, pois, um lugar para fixar residência definitiva. Pois só se pode encontrar esta última em uma certeza completa, seja quanto ao conhecimento dos próprios objetos, seja quanto aos limites no interior dos quais todo o nosso conhecimento dos objetos se acha encerrado.

Nossa razão não é, digamos, um campo indefinidamente estendido cujos limites só sejam conhecidos de maneira geral; ela tem antes de ser comparada a uma esfera cujo raio pode ser calculado a partir da curvatura do arco sobre sua superfície (a partir da natureza das proposições sintéticas *a priori*), e cujo conteúdo e limitação também se podem obter com segurança a partir do raio. Fora dessa esfera (o campo da experiência) não há nada que seja um objeto para ela; e mesmo questões sobre supostos objetos fora dela só dizem respeito a princípios subjetivos de uma determinação completa das relações que podem, sob conceitos do entendimento, aparecer no interior dessa esfera.

Como o demonstram os princípios do entendimento que antecipam a experiência, nós estamos realmente em posse de um conhecimento sintético *a priori*. Caso alguém não consiga conceber a possibilidade de tais princípios, pode até duvidar, num primeiro momento, de que eles realmente residam em nós *a priori*-, mas não pode, pela

- (Parágrafo incompleto) – [...] isso por uma impossibilidade dos s todos os passos que a razão dá seguindo o seu no condutor. Ele pode apenas dizer que, se considerássemos a sua origem e a sua autenticidade, poderíamos determinar o alcance e os limites de nossa razão; antes que isso tenha ocorrido, porém, todas as afirmações desta última são arriscadas às cegas. E seria bem fundada, desse modo, uma dúvida constante em relação a toda filosofia dogmática, que prossegue seu próprio caminho sem uma crítica da razão; mas nem por isso tal prosseguimento

teria de ser inteiramente recusado à razão, desde que fosse preparado e assegurado através de uma melhor fundamentação. Pois todos os conceitos, com efeito, e mesmo todas as questões que a razão pura nos coloca, não residem na experiência, mas somente na própria razão; e por isso têm de poder ser resolvidos e compreendidos quanto à sua validade ou correção. Nós também não estamos autorizados a, sob o pretexto de nossa incapacidade, deixar esses problemas de lado, como se sua solução estivesse realmente na natureza das coisas, e recusar-nos a seguir investigando-os; pois a razão gerou essas ideias por si mesma, em seu próprio útero, e é ela, portanto, quem tem de prestar contas da validade ou ilusão dialética das mesmas.

Todo polemizar cético somente se dirige, de fato, contra o dogmático, que, sem levantar uma desconfiança quanto a seus princípios objetivos originários, i. e., sem crítica, prossegue seu caminho por inércia; e somente visa confundir-lhe o conceito e levá-lo ao autoconhecimento. Em si mesmo, ele não estabelece absolutamente nada quanto ao que sabemos e ao que, pelo contrário, não podemos saber.

Todos os esforços dogmáticos da razão, fracassados, são facta que é sempre útil submeter à censura. Isso não pode, contudo, decidir nada acerca das expectativas da razão quanto a um maior sucesso de seus esforços futuros, ou à possibilidade de levantar pretensões nesse sentido; a mera censura não pode jamais, portanto, trazer a termo a controvérsia sobre os direitos da razão humana.

Como Hume é talvez o mais habilidoso de todos os céticos, e sem dúvida o mais destacado no que diz respeito à influência que o procedimento cético pode ter no sentido de despertar um exame rigoroso da razão, vale a pena apresentar, até onde seja proveitoso para meus propósitos, tanto o curso de suas inferências como as errâncias desse homem, tão inteligente e valoroso, que começaram, apesar de tudo, por seguir a pista da verdade.

Hume pensava talvez, ainda que jamais o tenha desenvolvido inteiramente, que em juízos de um certo tipo nós vamos além de nossos conceitos de objetos. Eu denominei sintético a esse tipo de juízos. Quanto a como eu possa, por meio da experiência, sair do conceito que tenho até esse ponto, isto não foi submetido a nenhum questionamento. A experiência é ela própria uma tal síntese de percepções, que aumentam meu conceito, que possuo através de uma percepção, acrescentando outras percepções a ele. Mas nós acreditamos poder também ir *a priori* além de nosso conceito, ampliando assim nosso conhecimento. Nós o tentamos ou através do entendimento puro, em relação àquilo que pode ao menos ser um objeto da experiência, ou mesmo através da razão pura, em relação àquelas propriedades das coisas, ou também à existência de tais objetos, que não podem jamais apresentar-se na experiência. Nosso cético não resolveu esses dois tipos de juízos, como deveria todavia ter feito, mas tomou por impossíveis precisamente essa ampliação dos

conceitos a partir de si mesmos e, por assim dizer, a geração espontânea de nosso entendimento (juntamente com a razão) sem terem sido fecundados pela experiência; e, por conseguinte, tomou por imaginários os supostos princípios *a priori* dessas faculdades, e julgou que eles não seriam nada além de um hábito criado a partir da experiência e de suas leis, portanto nada além de regras meramente empíricas, i. e., em si contingentes, a que atribuímos uma suposta necessidade e universalidade. Para afirmar essa estranha proposição, no entanto, ele se reportou ao princípio universalmente reconhecido da relação das causas ao efeito. Pois como nenhuma faculdade do entendimento pode levar-nos do conceito de uma coisa à existência de outro algo, que seja dado assim de maneira universal e necessária, ele acreditou poder concluir daí que sem a experiência nós não temos nada que possa ampliar nosso conceito ou autorizar-nos a um juízo que se estenda *a priori* por si mesmo. Que a luz do sol que ilumina a cera a derreta ao mesmo tempo, ao passo que à argila endureça, é algo que nenhum entendimento poderia adivinhar a partir dos conceitos que tínhamos antes dessas coisas, muito menos inferir conformemente a leis, cabendo apenas à experiência ensinar-nos tal lei. Na lógica transcendental, em contrapartida, vimos que, embora não possamos jamais ir imediatamente além do conteúdo do conceito que nos é dado, podemos conhecer inteiramente *a priori* - ainda que em relação com um terceiro, qual seja, a experiência possível (ainda *a priori*, portanto) - a lei da conexão com outras coisas. Se, pois, a cera que era firme derrete, posso conhecer *a priori* que antes tem de ter havido algo (por exemplo, o calor do sol) a que isso se seguiu segundo uma lei constante, muito embora eu não possa nem conhecer a causa a partir do efeito sem a experiência, nem conhecer o efeito a partir da causa, de maneira *a priori* e determinada, sem o ensinamento da experiência. Da contingência de nossa determinação segundo a lei, portanto, ele inferiu falsamente a contingência da própria lei, confundindo o sair do conceito de uma coisa na experiência possível (que acontece *a priori* e constitui a realidade objetiva do mesmo) com a síntese dos objetos da experiência real, que evidentemente é sempre empírica; com isso, porém, ele fez do princípio da afinidade, que tem sua sede no entendimento e enuncia uma conexão necessária, uma regra da associação que só se encontra na imaginação reprodutiva e só pode apresentar ligações contingentes, de modo algum objetivas.

As errâncias céticas desse homem, de resto extraordinariamente sagaz, surgiram sobretudo de uma carência que, apesar de tudo, ele tinha em comum com todos os dogmáticos, a saber, a de não considerar sistematicamente todos os tipos de síntese *a priori* do entendimento. Pois nesse caso ele teria descoberto, por exemplo (para não mencionar outros aqui), que o princípio da permanência, enquanto tal, antecipa a experiência do mesmo modo como o da causalidade. Ele também teria podido, com isso, prescrever determinados limites ao entendimento, que se amplia *a priori*, e à razão. Como, no entanto, ele apenas limita o nosso entendimento, sem delimitá-lo, e produz apenas uma desconfiança geral, mas não um conhecimento

determinado da ignorância que nos seria inevitável; como coloca alguns princípios do entendimento sob censura, sem trazer esse entendimento à balança da crítica no que diz respeito a toda a sua faculdade; e como, ao negar-lhe o que de fato não pode realizar, vai além e, mesmo sem ter submetido essa faculdade inteira à avaliação, recusa-lhe toda a capacidade de estender-se *a priori*: então acontece a ele o que sempre derruba o ceticismo, a saber, ele mesmo é objeto de dúvida, já que suas objeções se baseiam somente em factis que são contingentes, mas não em princípios que pudessem implicar uma renúncia necessária ao direito de fazer afirmações dogmáticas.

Como, além disso, ele não reconhece qualquer diferença entre as pretensões fundadas do entendimento e as suposições dialéticas da razão, contra as quais, contudo, são prioritariamente dirigidos seus ataques, a razão, cujo impulso mais próprio não é minimamente corrompido com isso, mas apenas perturbado, não sente que o espaço para a sua ampliação esteja fechado, nem pode jamais ser inteiramente afastada de suas tentativas, não obstante seja atormentada aqui e ali. Pois contra os ataques nos preparamos para a defesa, e nos obstinamos ainda mais em impor nossas exigências. Um exame completo de toda a nossa faculdade, porém, e a convicção que daí surge, da certeza de uma pequena posse frente à vaidade de pretensões mais elevadas, suspende todo conflito e nos leva à aceitação pacífica de uma propriedade que, embora limitada, é inquestionável.

Contra o dogmático acrítico, que não mediu a esfera de seu entendimento nem, portanto, determinou segundo princípios os limites de seu possível conhecimento - e que, portanto, não sabe o quanto pode de antemão, mas acredita poder descobri-lo por meras tentativas -, esses ataques céticos são não apenas perigosos, como podem ser fatais para ele. Pois, caso ele seja atingido em uma única afirmação que não pode justificar, e cuja aparência também não pode desenvolver a partir de princípios, a suspeita recai então sobre todas, por mais persuasivas que de resto possam ser.

E, assim, o cético é o preceptor que ensina ao sofista dogmático uma crítica saudável do entendimento e da própria razão. Se ele chegou a esse ponto, não precisa temer nenhum outro ataque; pois distingue então a sua posse daquilo que está inteiramente fora dela, onde ele não levanta qualquer pretensão e não pode ser envolvido em controvérsias quanto a isso. Em si mesmo, portanto, o procedimento cético não é satisfatório para as questões da razão; mas serve de preparação para despertar a sua cautela e indicar meios rigorosos pelos quais ela pode assegurar-se em suas posses legítimas.

TERCEIRA SEÇÃO: A DISCIPLINA DA RAZÃO EM RELAÇÃO ÀS HIPÓTESES

Uma vez, pois, que através da crítica de nossa razão sabemos apenas, afinal, que em seu uso puro e especulativo não podemos saber de fato absolutamente nada, ela não deveria abrir então um campo tão mais amplo para as hipóteses, no qual seja permitido, se não afirmar, ao menos inventar e opinar?

Se a imaginação não deve divagar, mas inventar algo sob a estrita vigilância da razão, então tem de haver algo, antes, que seja inteiramente certo, e não uma invenção ou mera opinião; e é isso a própria possibilidade do objeto. É perfeitamente permitido, nesse caso, refugiar-se na opinião no que diz respeito à realidade do mesmo, mas tal opinião, para não ser infundada, tem de ser posta em conexão, enquanto fundamento da explicação, com aquilo que é realmente dado e, portanto, certo; e ela tem então de denominar-se hipótese.

Agora, como nós não podemos formar *a priori* o mínimo conceito da possibilidade da conexão dinâmica, e a categoria do entendimento puro não serve para concebê-la, mas apenas para compreendê-la quando ela se dá na experiência, então nós não podemos imaginar originariamente, segundo essas categorias, nem mesmo um único objeto com uma constituição nova, não fornecível empiricamente, nem tampouco colocá-la como fundamento de uma hipótese permitida; pois isso significaria submeter, em vez de conceitos de coisas, fantasmagorias vazias à razão. Assim, não é permitido conceber para si alguma nova força originária, como, por exemplo, um entendimento capaz de intuir seu objeto sem os sentidos, ou uma força de extensão sem qualquer toque, ou um novo tipo de substâncias que, digamos, se apresentassem no espaço sem impenetrabilidade; consequentemente, também não se poderia conceber uma comunidade de substâncias que se distinguisse de todas aquelas que são oferecidas pela experiência, nem tampouco uma presença que não estivesse no espaço ou uma duração que não estivesse no tempo. Em uma palavra: para a nossa razão só é possível empregar as condições da experiência possível como condições de possibilidade das coisas, e nunca criar algumas por si mesma, independentemente destas, já que semelhantes conceitos, embora não contraditórios, não teriam contudo nenhum objeto.

Os conceitos da razão, como dito, são meras ideias e, evidentemente, não têm objeto em alguma experiência; mas nem por isso designam objetos inventados que, ao mesmo tempo, fossem tomados por possíveis. Eles são pensados apenas problematicamente, para fundar na relação com eles (enquanto ficções heurísticas) princípios regulativos do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Partindo-se disso, eles são meros produtos do pensamento cuja possibilidade não é demonstrável, e que, por isso, não podem, através de uma hipótese, ser colocados como fundamento da explicação dos fenômenos reais. Pensar a alma como simples

é perfeitamente lícito para, segundo essa ideia, fazer da unidade completa e necessária de todos os poderes da mente, mesmo sem poder compreendê-la, o princípio de nosso julgamento de seus fenômenos internos. Mas admitir a alma como substância simples (um conceito transcendental) seria uma proposição não só indemonstrável (como o são muitas hipóteses físicas), mas formulada às cegas e de maneira inteiramente arbitrária, já que o simples não pode apresentar-se em experiência alguma e, caso se entenda aqui por substância o objeto permanente da intuição sensível, a possibilidade de um fenômeno simples não pode ser de modo algum compreendida. Seres meramente inteligíveis, ou propriedades meramente inteligíveis das coisas do mundo sensível, não podem ser admitidos como opiniões autorizadas pela razão de maneira fundamentada, muito embora também não possam (já que não se têm conceitos de sua possibilidade ou impossibilidade) ser dogmaticamente negados em virtude de um discernimento supostamente melhor.

Para a explicação de fenômenos dados não pode ser aduzida nenhuma outra coisa, nenhum outro fundamento explicativo, senão aqueles que tenham sido postos em conexão com as coisas dadas segundo leis já conhecidas dos fenômenos. Uma hipótese transcendental, em que uma mera ideia da razão fosse empregada para explicar as coisas da natureza, não seria explicação alguma, pois não se pode explicar aquilo que não se entende suficientemente - a partir de princípios empíricos conhecidos - através de algo de que não se sabe absolutamente nada. Além disso, o princípio de tal hipótese serviria apenas, propriamente falando, para satisfazer a razão, e não para promover o uso do entendimento em relação aos objetos. A ordem e a conformidade a fins na natureza têm de ser explicadas, por seu turno, a partir de fundamentos naturais e segundo leis naturais; e aqui as mais ousadas hipóteses, sendo apenas físicas, são mais palatáveis que uma hipótese hiperfísica, i. e., o apelo a um criador divino que se pressupõe com vistas a isso. Pois isto seria um princípio da razão preguiçosa (ignava ratio): simplesmente passar ao largo de todas as causas que se poderia conhecer em uma continuação da experiência, para encontrar repouso em uma mera ideia que é muito confortável para a razão. No que diz respeito, porém, à totalidade absoluta do fundamento explicativo na série dessas causas, isso não pode constituir um obstáculo em relação aos objetos do mundo, já que, sendo eles meros fenômenos, não se pode jamais esperar, na síntese das séries de condições, algo de acabado neles. Não se pode aceitar hipóteses transcendentais do uso especulativo da razão, nem a liberdade de empregar hipóteses hiperfisicas para suprir a falta de fundamentos físicos de explicação, em parte porque a razão não vai mais longe com isso, sendo antes interrompida toda continuação de seu uso, e em parte porque essa licença acabaria por fazê-la perder todos os frutos do cultivo de seu solo próprio, qual seja, a experiência. Pois se a explicação da natureza, aqui ou ali, mostra-se difícil para nós, temos sempre à mão um fundamento transcendente de explicação, que nos exime daquela questão e encerra nossa investigação da natureza

não pela compreensão, mas pela completa imaturidade de um princípio que, desde o início, fora inventado para conter o conceito do absolutamente primeiro.

O segundo elemento exigido, para tornar-se uma hipótese digna de ser admitida, é a sua aptidão para determinar *a priori*, a partir de si, as consequências que estão dadas. Quando somos forçados a admitir hipóteses auxiliares com vistas a esse fim, elas suscitam a suspeita de serem uma mera invenção, já cada uma delas necessita, em si, da mesma justificação de que o pensamento posto por fundamento necessitava, e não pode, portanto, apresentar nenhum testemunho confiável. Se sob a pressuposição de uma causa ilimitadamente perfeita não falta realmente nenhum fundamento para explicar toda conformidade a fins, ordem e grandeza que se encontram no mundo, então, face aos desvios e à maldade que, ao menos segundo nossos conceitos, se mostram nesse mesmo mundo, ela necessita de outras hipóteses para salvá-la destes enquanto objeções a ela. Se a autossuficiência simples da alma humana, que foi posta por fundamento de seus fenômenos, é contestada com base nas dificuldades apresentadas pelos fenômenos (Phänomene) que se assemelham nela às modificações de uma matéria (o crescimento e a diminuição), é preciso apelar ao auxílio de novas hipóteses que, embora plausíveis, não possuem qualquer certificação a não ser aquela que lhes é dada pela opinião admitida como base principal - opinião, todavia, que elas haviam sido chamadas a ajudar.

Se as afirmações da razão que aduzimos aqui como exemplos (a unidade incorpórea da alma e a existência de um ser supremo) devem valer não como hipóteses, mas como dogmas demonstrados *a priori*, então não é disso que se trata. Nesse caso, porém, deve-se verificar se a prova tem mesmo a certeza apodítica de uma demonstração. Pois querer tornar meramente provável a realidade de tais ideias é uma proposta tão absurda quanto querer provar uma proposição da geometria de maneira meramente probabilística. Quando apartada de toda experiência, a razão só pode conhecer algo *a priori* e com necessidade, ou então não conhece nada; seu juízo nunca é uma opinião, portanto, e só pode ser ou a abstenção de todos os juízos, ou uma certeza apodítica. Opiniões e juízos prováveis sobre aquilo que corresponde às coisas só podem servir de fundamento para explicar aquilo que é realmente dado, ou então são as consequências, segundo leis empíricas, daquilo que está no fundamento como real; só aparecem, portanto, na série dos objetos da experiência. Fora desse campo, o opinar é o mesmo que jogar com pensamentos; a não ser que se tivesse tão somente a opinião, diante de um caminho inseguro do juízo, de que talvez seja possível encontrar nele a verdade.

Mesmo, porém, que nas questões meramente especulativas da razão pura não haja hipóteses em que se pudessem fundar proposições, elas são inteiramente permitidas, ainda assim, para simplesmente defendê-las, i. e., não no uso dogmático, mas no polêmico. Por defesa eu não entendo, contudo, uma multiplicação dos argumentos para afirmá-la, mas sim a mera anulação do aparente discernimento com

que o adversário deveria, supostamente, refutar a proposição por nós afirmada. Agora, todas as proposições sintéticas da razão pura têm a propriedade de que, embora alguém que afirma a realidade de certas ideias nunca saiba tanto para tomar certa essa sua proposição, o adversário, por seu turno, pode saber tão pouco quanto ele para afirmar o contrário. Essa igualdade na sorte da razão humana, com efeito, não favorece nenhum dos dois no conhecimento especulativo, que é, todavia, o verdadeiro campo de batalha desses feudos que nunca cessam de enfrentar-se. Na sequência se mostrará, contudo, que em relação ao uso prático a razão tem o direito de admitir algo que de modo algum estaria autorizada a pressupor, sem demonstrações suficientes, no campo da mera especulação; pois todas essas pressuposições prejudicam a perfeição à especulação, em torno da qual, todavia, o interesse prático não tem qualquer preocupação. Ela está aí em uma posse, portanto, cuja legitimidade não precisa provar, mas da qual, de fato, sequer poderia conduzir a prova. É o adversário, portanto, quem deve provar algo. Uma vez, porém, que este sabe tão pouco sobre o duvidoso objeto, para estabelecer o seu não ser, quanto o primeiro para afirmar a sua realidade, mostra-se aqui uma vantagem do lado daquele que afirma algo como uma pressuposição necessária do ponto de vista prático (melior est condido possidentis). Com efeito, ele continua livre para, em uma situação de legítima defesa (por assim dizer), empregar em favor de sua boa causa os mesmos meios que seu adversário usa para atacá-la, i. e., hipóteses; as quais não podem servir para fortalecer a prova da causa, mas apenas para mostrar que o adversário entende muito pouco sobre o objeto da disputa para querer arrogar-se uma vantagem de seu discernimento especulativo sobre o nosso.

As hipóteses só são permitidas no campo da razão pura, portanto, como armas de guerra que não servem para fundar aí um direito, mas apenas para defendê-lo. Mas aqui temos sempre de procurar o adversário em nós mesmos. Pois em seu uso transcendental a razão especulativa é em si dialética. As objeções que se poderia temer estão em nós mesmos. Temos de procurá-las como pretensões antigas, mas nunca prescritas, para em sua negação fundar uma paz perpétua. A tranquilidade externa é apenas aparente. É preciso extirpar o germe dos ataques, que reside na natureza da razão humana; como podemos extirpá-lo, no entanto, se não lhe damos liberdade, e nem mesmo nutrição, para germinar e assim revelar-se, de modo que possamos depois arrancá-lo pela raiz? Imaginem vocês mesmos, a partir disso, objeções que ainda não ocorreram a nenhum adversário, e lhes emprestem armas ou lhe concedam o lugar mais favorável que ele possa desejar! Não há nada aqui a temer, mas sim algo a esperar, qual seja, que vocês se proporcionem uma posse que em futuro algum poderá ser atacada.

À sua blindagem completa também pertencem as hipóteses da razão pura que, embora meras armas de chumbo (já que não foram aceradas por nenhuma lei da experiência), dão tanta força quanto aquelas de que algum adversário pudesse

servir-se. Se vocês se depararem, pois, no que diz respeito à natureza supostamente imaterial da alma (que não estaria submetida a transformações corpóreas), com a dificuldade de que a experiência parece provar que tanto a elevação como a destruição de nossas forças espirituais são meras modificações diversas de nossos órgãos, vocês poderiam enfraquecer a força dessa prova supondo que o nosso corpo não seria senão o fenômeno fundamental, a condição a que tanto a inteira faculdade da sensibilidade como o pensamento se referem no estado atual (na vida). A separação em relação ao corpo seria o final desse uso sensível de seu poder cognitivo, e o começo do intelectual. Assim, o corpo não seria a causa do pensamento, mas uma condição meramente restritiva do mesmo, devendo ser considerado, por conseguinte, não apenas como algo que facilita a vida sensível e animal, mas mais ainda como um obstáculo à vida pura e espiritual; e a dependência da primeira em relação à constituição corpórea não provaria nada quanto à dependência de toda a vida em relação ao estado de nossos órgãos. Mas vocês poderiam ir mais longe e levantar dúvidas inteiramente novas, seja as que não foram ainda sugeridas, seja as que não foram suficientemente desenvolvidas.

A contingência das gerações, que tanto no ser humano como nas criaturas irracionais depende do acaso, e com frequência também do sustento, do governo, dos caprichos e arbitrariedades deste último, muitas vezes até do vício, cria uma grande dificuldade para a opinião que defende a duração eterna de uma criatura cuja vida começou sob circunstâncias tão insignificantes, e tão inteiramente abandonadas à nossa liberdade. No que diz respeito à duração de toda a espécie (aqui na Terra), essa dificuldade não vale tanto, pois o acaso no singular não está menos submetido a uma regra no todo; mas parece certamente questionável esperar um efeito tão poderoso de causas tão insignificantes em relação a cada indivíduo. A isso, contudo, vocês poderiam contrapor uma hipótese transcendental: que, na verdade, toda vida é somente inteligível, não está submetida às modificações do tempo, e nem começa pelo nascimento nem termina pela morte; que essa vida não é senão um mero fenômeno, i. e., uma representação sensível da vida espiritual pura, e todo o mundo sensível é uma mera imagem, que escapa ao nosso modo atual de conhecer e, como um sonho, não tem em si uma realidade objetiva; que, se pudéssemos intuir as coisas e a nós mesmos como somos, nos veríamos em um mundo de naturezas espirituais com as quais nossa única comunidade verdadeira nem começou pelo nascimento, nem cessaria com a morte do corpo (como meros fenômenos), e assim por diante.

Agora, mesmo que não saibamos nada de tudo isso que hipoteticamente protegemos aqui contra ataques, nem o afirmemos seriamente, e nada disso seja sequer uma ideia da razão, mas apenas um conceito concebido em legítima defesa, ainda assim procedemos aqui de modo inteiramente racional, na medida em que simplesmente mostramos ao adversário, que acredita ter exaurido todas as suas

possibilidades (oferecendo, equivocadamente, a falta de condições empíricas como prova da inteira impossibilidade daquilo em que acreditamos), que ele tem tão pouca chance de varrer todo o campo das coisas possíveis em si mesmas quanto nós de adquirir, de maneira fundamentada, algo fora da experiência para nossa razão. Quem emprega tais remédios hipotéticos contra as suposições do adversário, que nega tudo de maneira arrogante, não deve ser tomado por alguém que quisesse assumi-los como suas próprias opiniões verdadeiras. Ele os abandona tão logo tenha repelido a arrogância dogmática do adversário. Pois, ainda que ele pareça modesto e temperado quando se comporta de maneira meramente refratária e negativa em relação a afirmações alheias, a sua pretensão não é menos orgulhosa ou arrogante se ele pretende que essas objeções sejam válidas como provas do contrário, como que abraçando o partido afirmador e suas afirmações.

Percebe-se aqui, portanto, que no uso especulativo da razão as hipóteses não têm validade em si mesmas como opiniões, mas apenas relativamente às suposições transcendentes opostas. Pois a extensão dos princípios da experiência possível à possibilidade das coisas em geral é tão transcendente quanto a afirmação da realidade objetiva daqueles conceitos que só podem encontrar seus objetos fora dos limites de toda experiência possível. O que a razão pura julga assertoricamente tem de ser necessário (como tudo que a razão conhece) ou não é nada. Por isso ela não contém, de fato, opinião alguma. As mencionadas hipóteses, todavia, são meros juízos problemáticos que, embora não possam ser provados de modo algum, ao menos não podem também ser refutados; são, portanto, opiniões privadas puras que, no entanto, não podem ser dispensadas de um ponto de vista razoável (inclusive em vista da tranquilidade interna) face aos escrúpulos que se insurgem contra elas. É preciso mantê-las nessa qualidade, porém, e mesmo evitar, cuidadosamente, que se apresentem como se fossem legítimas em si mesmas e dotadas de validade objetiva, afogando a razão em ficções e fantasias.

QUARTA SEÇAO: A DISCIPLINA DA RAZAO PURA EM RELAÇÃO ÀS SUAS PROVAS

As provas das proposições transcendentais e sintéticas têm em si, entre todas as provas de um conhecimento sintético *a priori*, a propriedade de que a razão não pode nelas, através de seus conceitos, dirigir-se diretamente ao objeto, mas tem de estabelecer antes, *a priori*, a validade objetiva dos conceitos e a possibilidade da síntese dos mesmos. Isto não é somente algo como uma regra necessária da prudência, mas diz respeito à essência e à possibilidade da prova mesma. Se devo ir além, *a priori*, do conceito de um objeto, isto é impossível sem um fio condutor particular encontrável fora desse conceito. Na matemática é a intuição *a priori* que

conduz a minha síntese, e todas as inferências podem, nela, ser efetuadas imediatamente na intuição pura. No conhecimento transcendental que se ocupa apenas dos conceitos do entendimento esse fio é a experiência possível. A prova não mostra, com efeito, que o conceito dado (daquilo que acontece, por exemplo) conduza diretamente a um outro conceito (aquele de uma causa); pois semelhante passagem seria um salto que não se poderia justificar; mas ela mostra que a própria experiência, portanto o objeto da experiência, seria impossível sem tal conexão. A prova tinha de indicar também, portanto, a possibilidade de chegar *a priori*, sinteticamente, a um certo conhecimento das coisas que não estava contido no conceito delas. Sem prestar atenção a isto, as provas correm como as águas que transbordaram, espalhando-se selvagemente por onde a tendência a uma associação oculta as conduz de modo contingente. A aparência de convicção que se baseia em causas subjetivas da associação, e é tomada pelo discernimento de uma afinidade natural, não pode conter o questionamento que é razoável fazer quanto a esses passos ousados. Assim, também todas as investigações voltadas a provar o princípio de razão suficiente se revelaram inúteis, tal como o admitem, em geral, os entendidos; e antes que aparecesse a crítica transcendental preferiu-se, como não se podia abandonar esse princípio, apelar obstinadamente ao saudável entendimento humano (uma saí da que sempre prova a situação de desespero da razão) em vez de ensaiar novas provas dogmáticas.

Se a proposição que deve ser provada, porém, é uma afirmação da razão pura, e eu pretendo inclusive ir além de meus conceitos empíricos através de meras ideias, então ela teria antes de conter em si, como uma condição necessária de sua força probante, a justificação de tal passo da síntese (caso isso fosse possível). Por mais convincente que possa ser, portanto, a suposta prova da natureza simples de nossa substância pensante a partir da unidade da apercepção, contrapõe-se a ela, inexoravelmente, a seguinte dificuldade: como a simplicidade absoluta não é um conceito que possa ser referido imediatamente a uma percepção, mas, enquanto ideia, tem de ser meramente inferida, não se pode compreender como a mera consciência que está contida em todo pensamento, ou que ao menos pode estar, deva, mesmo sendo aí uma representação simples, conduzir-me à consciência e ao conhecimento de uma coisa na qual apenas o pensamento pode estar contido. Pois se me represento a força de meu corpo em movimento, ele é, nesse sentido, unidade absoluta para mim, e minha representação dele é simples; por isso também posso exprimir esta última por meio do movimento de um ponto, já que o seu volume não tem aqui qualquer interferência e ela pode, sem diminuição da força, ser pensada tão pequena quanto se queira, portanto também como localizada em um ponto. Não concluirei daqui, contudo, que, se nada me é dado além da força movente de um corpo, o corpo poderia ser pensado como uma substância simples porque sua representação abstrai de toda quantidade de conteúdo no espaço e, nessa medida, seria simples. Uma vez, porém, que o simples na abstração é inteiramente diverso

do simples no objeto, e que o eu, que em um primeiro sentido não compreende qualquer diversidade em si, em um segundo sentido (ao significar a própria alma) pode ser um conceito muito complexo, contendo e designando muitas coisas sob si, descubro assim um paralogismo. Mas, para pressenti-lo (já que sem esta suposição provisória não se levantaria qualquer suspeita contra a prova), é absolutamente necessário ter à mão um critério constante da possibilidade dessas proposições sintéticas, que devem provar mais do que a experiência pode dar; e tal critério consiste no seguinte: que a prova não seja produzida diretamente sobre o predicado exigido, mas através de um princípio da possibilidade de estender *a priori* nosso conceito dado, até chegar às ideias, e de realizar estas últimas. Se essa cautela for sempre adotada; se, antes que a prova seja buscada, houver sempre uma sábia ponderação sobre como, e com que grau de esperança, se pode mesmo esperar por tal extensão através da razão pura, e sobre onde se pretende obter, em semelhantes casos, esses discernimentos que não podem ser desenvolvidos a partir de conceitos, nem tampouco antecipados em relação à experiência possível: então se podem poupar esforços penosos e infrutíferos, na medida em que não se atribua nada à razão que vá claramente além de sua capacidade, ou antes se a submeta - a ela que, em seus impulsos especulativos de ampliação, não aceita limites de bom grado - à disciplina da abstinência.

A primeira regra, portanto, é a seguinte: não buscar provas transcendentais sem ter antes refletido, e sem ter justificado de onde se pretende extrair os princípios sobre os quais se conta tê-las estruturado, e com que direito se pode esperar deles o sucesso das inferências. Se são princípios do entendimento (da causalidade, por exemplo), é inútil tentar chegar através deles a ideias da razão pura; pois eles valem apenas para objetos da experiência possível. Se devem ser princípios a partir da razão pura, todo esforço será novamente em vão. Pois, embora a razão possua tais princípios, enquanto princípios objetivos eles são todos dialéticos e só podem ser válidos, de qualquer forma, como princípios regulativos do uso empírico sistematicamente concatenado. Se, no entanto, essas supostas provas já estão dadas, oponham o non liquet de sua madura faculdade de julgar à enganosa persuasão das mesmas; e, mesmo que vocês não possam ainda penetrar a ilusão delas, têm todo o direito de exigir a dedução dos princípios aí empregados; dedução esta que, se eles devem ter-se originado a partir da mera razão, jamais lhes poderá ser oferecida. E assim vocês não precisam ocupar-se com o desenvolvimento e a refutação de cada ilusão infundada, podendo antes, em vez disso, rejeitar em bloco, perante o tribunal de uma razão crítica que exige leis, todos os inesgotáveis truques da dialética.

A segunda propriedade das provas transcendentais é a seguinte: que para cada proposição transcendental só pode ser encontrada uma única prova. Se não devo inferir a partir de conceitos, mas sim da intuição que corresponde a um conceito - seja uma intuição pura, como na matemática, seja uma empírica, como na ciência da

natureza -, então a intuição posta por fundamento me dá um material diverso para proposições sintéticas que posso conectar de mais de uma maneira; e, na medida em que posso partir de mais de um ponto, posso chegar à mesma proposição por diversos caminhos.

Agora, toda proposição transcendental parte apenas de um único conceito e enuncia a condição sintética da possibilidade do objeto segundo esse conceito. O argumento, portanto, só pode ser um único, já que além desse conceito não há nada que permita determinar o objeto; e a prova, por conseguinte, não pode conter nada além da determinação de um objeto em geral segundo esse conceito, que também é apenas um único. Na analítica transcendental, por exemplo, nós havíamos derivado o princípio "tudo o que acontece tem uma causa" da única condição de possibilidade objetiva de um conceito daquilo que em geral acontece: que a determinação de um acontecimento no tempo - e, portanto, esse acontecimento mesmo enquanto pertencente à experiência - seria impossível se não estivesse sob uma regra dinâmica. Este é também, pois, o único argumento possível; pois o acontecimento representado só tem validade objetiva, i. e., verdade, na medida em que um objeto seja determinado para o conceito por meio da lei da causalidade. É certo que também se buscaram outras provas desse princípio, como, por exemplo, a partir da contingência; se, contudo, observa-se mais de perto esta prova, não se pode encontrar nenhuma característica distintiva da contingência a não ser o acontecer, i. e., a existência, que é precedida por um não ser do objeto; o que nos leva sempre de volta ao mesmo argumento. Se deve ser provada a proposição "tudo o que pensa é simples", não se fica no diverso do pensamento, mas se permanece apenas no conceito do eu, que é simples, e ao qual se reporta todo pensamento. Acontece o mesmo com o conceito transcendental da existência de Deus, que se baseia tão somente na reciprocidade dos conceitos do ser realíssimo e do ser necessário e não pode ser buscado em nenhum outro lugar.

Com essa nota de advertência se reduz a muito pouco a crítica das afirmações da razão. Onde a razão conduz suas atividades através de meros conceitos só é possível uma única prova, se é que alguma prova é sequer possível. Assim, quando se vê um dogmático aparecendo com dez provas, pode-se ter certeza de que ele não tem nenhuma. Pois, se tivesse uma que (como tem de ser em assuntos da razão pura) provasse apoditicamente, para que precisaria das outras? Seu propósito é como o daqueles advogados parlamentares que têm um argumento para este, outro para aquele: pretendem usar em seu benefício as fraquezas de seus juízes, que, sem aprofundar-se na questão para logo livrar-se dela, agarram-se ao primeiro melhor argumento que lhes apareça e em seguida tomam a decisão.

A terceira regra própria à razão pura, quando ela está submetida às provas transcendentais de uma disciplina, é a seguinte: que suas provas nunca sejam apagógicas, mas sempre ostensivas. A prova direta ou ostensiva, em qualquer tipo

de conhecimento, é aquela que liga à convicção de verdade o discernimento simultâneo das suas fontes; a apagógica, pelo contrário, embora possa proporcionar a verdade, não pode produzir a compreensibilidade da verdade em relação à sua concatenação com os fundamentos de sua possibilidade. Assim, esta última é mais um auxílio de emergência que um procedimento capaz de satisfazer todos os propósitos da razão. No que diz respeito à evidência, contudo, ela tem uma vantagem em relação às provas diretas: a contradição traz mais clareza na representação que a melhor conexão e, assim, aproxima-se mais do intuitivo de uma demonstração.

A efetiva causa do uso das provas apagógicas em diversas ciências é provavelmente a seguinte. Se os fundamentos de que um certo conhecimento deve ser derivado são muito diversificados, ou estão muito profundamente ocultos, verifica-se se não podem ser alcançados através das consequências. Agora, o modus ponens, pelo qual se infere a verdade de um conhecimento a partir da verdade de suas consequências, só seria admissível, nesse caso, se todas as possíveis consequências fossem verdadeiras; pois somente um único fundamento seria possível para estas, e ele seria então o verdadeiro. Mas este procedimento é inexequível, já que está além de nossas forças discernir todas as possíveis consequências de uma proposição que tenha sido admitida; este modo de inferir é empregado, contudo, ainda que com uma certa indulgência, quando se trata de provar algo apenas com hipótese, admitindo-se a inferência segundo a seguinte analogia: todas as consequências que se buscaram concordam perfeitamente com um suposto fundamento, todas as outras possíveis também concordarão com ele. Por isso uma hipótese não pode jamais, por esse caminho, ser transformada em uma verdade demonstrada. O modus tollens, dos silogismos que inferem os fundamentos das consequências, não prova apenas com grande rigor, mas também com grande facilidade. Pois, mesmo que uma única consequência falsa possa ser derivada de uma proposição, esta é falsa. Em vez, pois, de percorrer a inteira série dos fundamentos em uma prova ostensiva, que poderia conduzir à verdade de um conhecimento por meio do discernimento completo de sua possibilidade, pode-se encontrar somente uma única consequência falsa, dentre todas as que decorrem do oposto desse conhecimento, para que esse oposto seja falso e, portanto, verdadeiro o conhecimento que se queria provar.

O modo apagógico de provar só pode, contudo, ser permitido nas ciências em que é impossível introduzir, sub-repticiamente, o subjetivo de nossas representações no objetivo, i. e., no conhecimento daquilo que está no objeto. Onde este último é dominante, contudo, ocorre com frequência que ou o oposto de uma certa proposição simplesmente contradiz as condições subjetivas do pensamento, mas não o objeto, ou as duas proposições só se contradizem sob uma condição subjetiva que

seja equivocadamente tomada por objetiva; e, como a condição é falsa, ambas podem ser falsas sem que da falsidade de uma se pudesse inferir a verdade da outra.

Na matemática, essa sub-repção é impossível; por isso tais provas têm justamente aí o seu lugar próprio. Na ciência natural, em que tudo se funda em intuições empíricas, pode-se, de fato, impedir toda sub-repção através da comparação de observações; com frequência, porém, este modo de provar é aí irrelevante. Mas os experimentos transcendentais da razão pura são todos realizados no interior do médium que é próprio à ilusão dialética, a saber, o subjetivo, que se oferece como objetivo à razão, nas premissas desta, ou mesmo se impõe como tal. E aqui, no que diz respeito às proposições sintéticas, não pode ser permitido justificar as próprias afirmações refutando o seu oposto. Pois ou essa refutação é a mera representação do conflito da opinião oposta com as condições subjetivas da compreensibilidade através de nossa razão, o que não faz nada no sentido de rechaçar a própria coisa (assim como, por exemplo, a necessidade incondicionada na existência de um ser não pode ser compreendida por nós de modo algum, resistindo subjetivamente - com razão - a cada prova especulativa de um ser supremo necessário, mas também - sem razão - à possibilidade de tal ser originário em si mesmo); ou ambas (tanto a parte que afirma como aquela que nega), enganadas pela ilusão transcendental, põem por fundamento um conceito impossível de objeto, e então vale a regra: non entis nulla sunt praedicata, i. e., tanto aquilo que se diz afirmativamente, como aquilo que se diz negativamente sobre o objeto, são ambos incorretos, e não se pode chegar apagogicamente, através da refutação do oposto, ao conhecimento da verdade. Assim, por exemplo, se se pressupõe que o mundo sensível é dado em si mesmo no que diz respeito à sua totalidade, então é falso que ele tenha de ser ou infinito segundo o espaço, ou finito e limitado, pois ambos são falsos. Pois fenômenos (como meras representações) que, todavia, fossem dados em si mesmos (como objetos), são algo impossível, e a infinitude desse todo imaginário, embora incondicionada, contradiria contudo (já que tudo é condicionado nos fenômenos) a determinação incondicionada da quantidade que é pressuposta no conceito.

O modo apagógico de provar é também a verdadeira fantasia com que os admiradores do rigor demonstrado pelo nosso sofista dogmático sempre foram iludidos: ele é como o campeão que quer provar a honra e o incontestável direito do partido que assumiu mostrando-se disposto a brigar com qualquer um que os questione, ainda que com essa fanfarronice não se estabeleça nada sobre o assunto, mas apenas se meçam as respectivas forças dos adversários, em especial pelo lado do que se lança ao ataque. Os espectadores, vendo que cada um, em sua série, é ora vitorioso, ora perdedor, veem aí ocasião, com frequência, para duvidar ceticamente do próprio objeto da disputa. Mas eles não têm razão para isso, e é suficiente gritar-lhes: non defensoribus istis tempus eget. Todos devem conduzir sua causa por meio

de uma prova produzida corretamente, através de uma dedução transcendental dos argumentos, ou seja, devem conduzi-la de maneira direta, de modo que se veja o que suas pretensões racionais apresentam por si mesmas. Pois, se o adversário se apoia em fundamentos subjetivos, é certamente fácil refutá-lo, mas sem vantagem para o dogmático, que normalmente depende de causas igualmente subjetivas do juízo e, do mesmo modo, pode ser encurralado por seu adversário. Se, no entanto, ambas as partes procedem apenas diretamente, então ou elas perceberão por si mesmas a dificuldade, e mesmo a impossibilidade, de descobrir um título capaz de legitimar suas afirmações, podendo alegar apenas a sua antiguidade, ou a crítica descobrirá com facilidade a ilusão dogmática e forçará a razão pura a desistir de suas excessivas pretensões no uso especulativo e recolher-se aos limites de seu solo próprio, qual seja, aquele dos princípios práticos.

SEGUNDO CAPÍTULO

O cânone da razão pura

É humilhante para a razão humana que ela não consiga realizar nada em seu uso puro, e chegue ainda a precisar de uma disciplina para conter seus excessos e evitar as fantasias daí decorrentes. Por outro lado, isso a eleva novamente, e lhe dá uma confiança em si mesma, para que possa - e deva - exercitar ela mesma essa disciplina, sem temer uma nova censura sobre si; e os limites que ela é forçada a colocar para seu uso especulativo também limitam as pretensões sofísticas de todos os adversários e, portanto, asseguram contra toda forma de ataque o que tenha restado de suas exageradas exigências anteriores. A maior e talvez única utilidade de toda a filosofia da razão pura é, portanto, tão somente negativa: a de que ela serve não como órganon para a ampliação, mas como disciplina para a determinação de limites, e, em vez de descobrir a verdade, tem o silencioso mérito de impedir os erros.

Entretanto, tem de haver em alguma parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura; talvez apenas por mal-entendidos, eles dão ocasião a erros, mas, na verdade, constituem a meta para os esforços da razão. Pois a que causa se poderia, de outro modo, atribuir o desejo indomável de sempre buscar uma base segura para firmar os pés além dos limites da experiência? A razão pura pressente objetos que lhe são de grande interesse. Ela adentra o caminho da mera especulação para deles aproximar-se, mas eles fogem dela. Presumivelmente, ela poderá esperar por melhor sorte no único caminho que ainda lhe resta, qual seja, aquele do uso prático.

Eu entendo por cânone o conjunto completo dos princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral. Assim, a lógica geral, em sua parte analítica, é um cânone para o entendimento e a razão em geral, mas apenas no que diz respeito à forma, já que abstrai de todo conteúdo. Assim, a analítica transcendental foi o cânone do entendimento puro; pois somente ele é capaz de verdadeiros conhecimentos sintéticos *a priori*. Onde, no entanto, nenhum uso correto de uma faculdade de conhecimento é possível, aí não há um cânone. Agora, todo conhecimento sintético da razão pura em seu uso especulativo é, segundo todas as provas até aqui produzidas, inteiramente impossível. Não existe, portanto, um cânone do seu uso especulativo (pois este é sempre dialético), e toda a lógica transcendental, deste ponto de vista, não passa de uma disciplina.

Consequentemente, se por acaso há um uso correto da razão pura, caso em que tem de haver também um cânone da mesma, então este não dirá respeito ao uso especulativo da razão, mas ao prático, que é o que investigaremos agora.

PRIMEIRA SEÇÃO: DO FIM ÚLTIMO DO USO PURO DE NOSSA RAZÃO

A razão é impulsionada por uma tendência de sua natureza a ir além do uso empírico, arriscar-se em um uso puro e, através de meras ideias, ultrapassar os limites extremos de todo conhecimento, só encontrando repouso na completude de seu círculo, em um todo sistemático subsistente por si mesmo. Agora, esse esforço se funda apenas em seu interesse especulativo, ou se funda antes, única e exclusivamente, em seu interesse prático?

Deixarei agora de lado o sucesso que a razão pura tem em seus propósitos especulativos, e investigarei apenas os problemas cuja solução constitui seu fim último (quer ela o atinja ou não), em relação ao qual todos os outros só possuem o valor de meios. Estes fins últimos, por seu turno, também terão unidade, segundo a natureza da razão, para satisfazer de maneira unificada àquele interesse da humanidade que não se subordina a nenhum outro.

O propósito final a que se volta a especulação da razão no uso transcendental diz respeito, no fim das contas, a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Em relação a todos os três, o interesse meramente especulativo da razão é excessivamente estreito, e por meio dele não se teria levado a cabo um trabalho de investigação transcendental tão cansativo e permeado por obstáculos incessantes; pois as descobertas que porventura se fizessem aqui não seriam passíveis de um uso que provasse sua utilidade *in* concreto, i. e., na investigação natural. A vontade pode até ser livre, mas isto só pode estar ligado à causa inteligível de nosso querer. Pois, no que diz respeito aos fenômenos (Phänomene) de externalização da mesma, i. e., às ações, nós só podemos, de acordo com uma máxima fundamental inquebrantável (sem a qual não poderíamos exercitar a razão no uso empírico), explicá-las como todos os demais fenômenos da natureza, a saber, segundo leis imutáveis desta última. Caso, em segundo lugar, se considere também a natureza espiritual da alma (e com ela a sua imortalidade), não se pode justificá-la nem como um fundamento de explicação para os fenômenos desta vida, nem como a peculiar constituição de seu estado futuro, já que o nosso conceito de uma natureza incorpórea é meramente negativo, não amplia nosso conhecimento sequer minimamente e não fornece nenhum material adequado para extrair consequências, a não ser aqueles que podem ser válidos para invenções, mas não podem ser admitidos pela filosofia. Caso, em terceiro lugar, se provasse a

existência de uma inteligência suprema, nós poderíamos, em geral, compreender a partir dela a conformidade a fins na disposição e na ordem do mundo, mas de modo algum estaríamos autorizados a derivar daí alguma disposição ou ordem particulares, ou a inferi-las onde não se pudesse percebê-las; afinal, é uma regra necessária do uso especulativo da razão não deixar causas naturais de lado, nem desprezar aquilo que possa nos ensinar algo através da experiência, para em vez disso deduzir aquilo que conhecemos de algo que ultrapassa inteiramente todo o nosso conhecimento. Em uma palavra, essas três proposições permanecem sempre transcendentes para a razão especulativa, e não têm qualquer uso imanente, i. e., compatível com objetos da experiência, que fosse, portanto, útil de algum modo para nós; elas são antes, em si mesmas consideradas, esforços inteiramente inócuos - e ainda assim extremamente penosos - de nossa razão.

Se, portanto, essas três proposições cardinais não são de modo algum necessárias ao saber, mas ainda assim são enfaticamente recomendadas por nossa razão, sua importância só pode, de fato, residir no prático.

Prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade. Se, contudo, as condições do exercício de nosso livre-arbítrio são empíricas, a razão só pode ter aí um use regulativo e servir para. dar unidade às leis empíricas; na *doutrina* da prudência, por exemplo, a unificação de todos os fins que nos são dados por nossas inclinações em um só, a felicidade, bem como a concordância dos meios para atingi-la, constituem todo o assunto da razão, que só pode oferecer para isso leis pragmáticas do livre comportamento, para atingir os fins que nos são recomendados pelos sentidos, mas não leis puras determinadas inteiramente *a priori*. Leis práticas puras, pelo contrário, cujo fim é dado inteiramente *a priori* pela razão, e que não são comandadas de maneira empiricamente condicionada, mas de modo absoluto, seriam produtos da razão pura. Mas semelhantes leis são as leis morais; somente elas, portanto, pertencem ao uso prático da razão pura e comportam um cânone.

Todos os preparativos da razão, portanto, no trabalho a que se pode denominar filosofia pura, são, na verdade, dirigidos aos três problemas mencionados. Mas estes, por seu turno, têm o seu propósito mais remoto, a saber, o que se deve fazer caso a vontade seja livre, caso Deus exista e haja um mundo futuro. Como isto, contudo, diz respeito ao nosso comportamento em relação ao fim supremo, o propósito último da natureza, que nos dota sabiamente com o que precisamos, só está realmente voltado ao moral quando se trata de estabelecer nossa razão.

É necessário ter cautela, porém, para, quando concentramos nossa atenção sobre um objeto estranho[159] à *filosofia transcendental*, não cair em digressões e prejudicar a unidade do sistema, nem, por outro lado, deixar faltar clareza ou convicção quando se disser muito pouco sobre o novo material. Espero evitar ambas as coisas me mantendo o mais perto possível do transcendental e deixando

completamente de lado o que pudesse ser aqui psicológico, i. e., empírico. E deve-se observar primeiramente, pois, que só empregarei o conceito de liberdade, por ora, no sentido prático, deixando inteiramente de lado (porque explicado acima) o significado transcendental, que, embora sendo um problema para a razão, não pode ser pressuposto empiricamente como um fundamento de explicação dos fenômenos. Um arbítrio é meramente animal (arbitrium brutum) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, i. e., patologicamente. Aquele, porém, que é independente dos impulsos sensíveis e, portanto, pode ser determinado por causas moventes que só são representadas pela razão, denomina-se livre-arbítrio (arbitrium liberum), e tudo o que se articula com ele, seja como fundamento ou consequência, é denominado prático. A liberdade prática pode ser provada pela experiência. Pois nem só o que estimula, i. e., que afeta imediatamente os sentidos, determina o arbítrio humano; nós temos também uma faculdade de, por meio de representações daquilo que, mesmo da maneira mais remota, é útil ou prejudicial, superar as impressões causadas em nossa faculdade sensível de desejar; estas considerações, porém, sobre o que seria desejável, i. e., bom e útil, em vista de nosso estado como um todo, baseiam-se na razão. Por isso esta promulga leis que são imperativos, i. e., leis objetivas da liberdade, e que dizem o que deve acontecer (mesmo que nunca talvez aconteça), distinguindo-se assim das leis da natureza, que só tratam do que acontece-, razão pela qual também são denominadas leis práticas.

Mesmo que nessas ações, porém, através das quais a razão prescreve leis, ela mesma não seja determinada de outro modo senão por influências alheias, e que aquilo que se denomina liberdade em vista dos impulsos sensíveis possa, por seu turno, ser parte da natureza em relação a causas eficientes mais elevadas e remotas, isso não nos diz respeito algum no âmbito prático, em que só investigamos a razão quanto à prescrição de comportamentos; trata-se, na verdade, de uma questão meramente especulativa que, enquanto nosso propósito esteja voltado para o fazer ou deixar de fazer, pode ser deixada de lado. Assim, nós conhecemos a liberdade prática, por meio da experiência, como uma das causas naturais, qual seja, uma causalidade da razão na determinação da vontade, ao passo que a liberdade transcendental exige uma independência dessa razão (no que diz respeito à sua causalidade de começar uma série de fenômenos) em relação a todas as causas do mundo sensível, parecendo, assim, ser contrária à lei da natureza e, portanto, a toda experiência possível, razão pela qual permanece um problema. Como, porém, este problema não concerne à razão em seu uso prático, nós só temos de lidar, em um cânone da razão pura, com duas questões, que dizem respeito ao interesse prático da razão pura e em relação às quais, portanto, tem de ser possível um cânone de seu uso: existe um Deus? existe uma vida futura? A questão sobre a liberdade transcendental concerne apenas ao saber especulativo, e nós podemos deixá-la de lado com total indiferença quando se trata do prático, já havendo suficiente esclarecimento sobre ela na antinomia da razão pura.

SEGUNDA SEÇAO: DO IDEAL DO BEM SUPREMO COMO UM FUNDAMENTO DE DETERMINAÇÃO DO FIM ÚLTIMO DA RAZÃO PURA

Em seu uso especulativo, a razão nos conduziu através do campo das experiências e, como nunca pode encontrar aí total satisfação, nos levou então às ideias especulativas, que por seu turno, todavia, acabaram por reconduzir-nos à experiência, satisfazendo nosso propósito de uma maneira certamente proveitosa, mas de modo algum correspondente às nossas expectativas. Resta-nos então uma tentativa: verificar se a razão pura também pode ser encontrada no uso prático; se nele ela conduz a ideias capazes de alcançar os fins supremos da razão pura, que acabamos de indicar; e se ela não pode, portanto, do ponto de vista de seu interesse prático, oferecer aquilo que nos negava inteiramente em relação ao interesse especulativo.

Todo o interesse de minha razão (tanto o especulativo como o prático) se unifica nas três questões a seguir:

1) O que posso saber?

2) O que devo fazer?

3) O que me é permitido esperar?

A primeira questão é meramente especulativa. Nós esgotamos (segundo me orgulho de ter feito) todas as respostas possíveis para ela, e enfim encontramos aquela com que a razão tem de satisfazer-se, e com que, mesmo sem levar o prático em conta, tem razões para ficar satisfeita; mas permanecemos tão longe dos dois grandes fins a que se dirigia de fato todo esse esforço da razão pura, que é como se, por comodidade, tivéssemos evitado esse trabalho desde o início. Quando se trata do saber, portanto, ao menos uma coisa está claramente estabelecida: nunca poderemos tomar parte nessas duas tarefas.

A segunda questão é meramente prática. Ela pode, enquanto tal, pertencer à razão pura, mas não é ainda transcendental, e sim moral, não podendo assim, em si mesma, servir de objeto à nossa crítica.

A terceira questão - qual seja, “se faço o que devo, o que posso então esperar?” - é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que o prático apenas conduz, como um fio condutor, à resposta da pergunta teórica, e, à medida que esta se eleva, à resposta da pergunta especulativa. Pois toda esperança se dirige à felicidade e é, com vistas ao prático e à lei moral, exatamente o mesmo que o saber e a lei natural com relação ao conhecimento teórico das coisas. A esperança acaba por conduzir à

conclusão de que existe algo (que determina o último fim possível) porque algo deve acontecer, e o saber, à de que existe algo (que atua como causa suprema) porque algo acontece.

A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto extensive quanto à sua diversidade, como intensive quanto ao seu grau, como ainda protensive quanto à sua duração). À lei prática que se baseia no móbil da felicidade eu denomino pragmática (regra de prudência); àquela, porém - se é que existe -, que não tem por móbil senão a dignidade de ser feliz, denomino moral (lei moral). A primeira recomenda o que fazer caso queiramos tomar parte na felicidade; a segunda comanda como devemos nos comportar para nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira se funda em princípios empíricos; pois não tenho como saber, a não ser por meio da experiência, nem quais as inclinações que precisam ser satisfeitas, nem quais as causas naturais capazes de realizar sua satisfação. A segunda abstrai de inclinações e meios naturais para satisfazê-las, e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as únicas condições necessárias sob as quais essa liberdade concorda com a divisão da felicidade segundo princípios; ela pode, portanto, ao menos basear-se em meras ideias da razão pura, e ser conhecida *a priori*. Eu suponho que realmente há leis morais puras determinando inteiramente *a priori* (sem referência aos móbiles empíricos, i. e., à felicidade) o fazer e o deixar de fazer, i. e., o uso da liberdade de um ser racional em geral, e suponho que essas leis comandam absolutamente (não apenas hipoteticamente, sob a pressuposição de outros fins empíricos) e, portanto, são necessárias em todos os sentidos. Posso pressupor esta proposição legitimamente, não apenas apelando às provas dos mais esclarecidos moralistas, mas ao juízo moral de todo ser humano, desde que ele queira pensar essa lei de maneira clara.

A razão pura contém, portanto - não em seu uso especulativo, mas em um certo uso prático, qual seja, o moral -, princípios da possibilidade da experiência, mais especificamente daquelas ações que, de acordo com os preceitos morais, poderiam ser encontradas na história do ser humano. Pois, como ela comanda que tais ações devem acontecer, elas têm também de poder acontecer e, portanto, tem de ser possível um tipo particular de unidade sistemática, qual seja, a moral, ao passo que a unidade sistemática da natureza, segundo princípios especulativos da razão, não podia ser provada porque a razão, embora tenha causalidade em relação à liberdade em geral, não a tem em relação à natureza inteira; e os princípios morais da razão podem produzir ações livres, mas não leis da natureza. Assim sendo, os princípios da razão pura têm realidade objetiva em seu uso prático, mas mais precisamente no uso moral.

Na medida em que o mundo fosse conforme a todas as leis morais (tal como pode sê-lo segundo a liberdade dos seres racionais, e tal como deve sê-lo segundo as leis necessárias da moralidade), eu o denominaria um mundo moral. Ele é pensado,

neste sentido, apenas como mundo inteligível, já que se faz abstração de todas as condições (fins), e mesmo de todos os obstáculos à moralidade no mesmo (fraquezas ou impurezas da natureza humana). Ele é, portanto, uma mera ideia, mas uma ideia prática que realmente pode - e deve - ter a sua influência no mundo sensível, de modo a torná-lo o mais conforme possível a essa ideia. A ideia de um mundo moral tem realidade objetiva, portanto, não como se dissesse respeito a um objeto de uma intuição inteligível (do tipo que não podemos pensar de modo algum), mas ao mundo sensível; e isto como um objeto da razão pura em seu uso prático, e um corpus mysticum dos seres racionais na mesma, na medida em que o livre-arbítrio destes tenha, tanto consigo mesmo quanto com todas as outras liberdades, uma unidade sistemática completa sob leis morais.

Essa foi a resposta à primeira das duas questões da razão pura que diziam respeito ao interesse prático: faça aquilo que o torne digno de ser feliz. A segunda pergunta então: se me comporto assim, de tal modo que não sou indigno da felicidade, posso também esperar que venha a tomar parte nela? A resposta a ela depende de saber se os princípios da razão pura, que prescrevem a lei *a priori*, também conectam essa esperança a ela de maneira necessária.

Eu digo a partir disso que, do mesmo modo como os princípios morais são necessários segundo a razão em seu uso prático, é igualmente necessário segundo a razão assumir, em seu uso teórico, que todos têm tanta razão para esperar a felicidade quanto se tenham tornado dignos dela em seu comportamento, e que, portanto, o sistema da moralidade é inseparável do sistema da felicidade, ainda que só estejam ligados na ideia da razão pura.

Agora, tal sistema de uma felicidade ligada proporcionalmente à moralidade também pode ser pensado como necessário em um mundo inteligível, i. e., moral, em cujo conceito nós abstraímos de todos os obstáculos da moralidade (as inclinações); pois a própria liberdade, em parte impulsionada em parte restringida pelas leis morais, seria a causa da felicidade universal, e os seres racionais, portanto, seriam eles próprios, sob a direção de tais princípios, os criadores de sua própria - e ao mesmo tempo dos demais - satisfação duradoura. Mas esse sistema de uma moralidade compensatória é apenas uma ideia cuja realização se baseia na condição de que cada qual faça o que deve, i. e., de que todas as ações de seres racionais ocorram como se se originassem de uma vontade suprema que contivesse em si, ou sob si, todos os arbítrios privados. Como, no entanto, a obrigatoriedade das leis morais permanece válida para todo uso particular da liberdade, mesmo que outros não se comportem de acordo com ela, então não está determinado nem pela natureza das coisas do mundo, nem pela causalidade das próprias ações e de sua relação à moralidade, que efeitos as suas consequências teriam para a felicidade; e a aduzida conexão necessária, entre a esperança de ser feliz e o esforço incansável de tornar-se digno da felicidade, não pode ser conhecida pela razão caso se ponha apenas a

natureza por fundamento, mas pode ser esperada caso se ponha ao mesmo tempo por fundamento, como causa da natureza, uma razão suprema que comanda segundo leis morais.

Eu denomino ideal do bem supremo às ideias de tal inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema bem- aventurança, é a causa de toda felicidade no mundo, na medida em que se apresenta em uma relação precisa com a moralidade (como a dignidade de ser feliz). Somente no bem supremo originário, portanto, pode a razão pura encontrar o fundamento da conexão praticamente necessária de ambos os elementos do bem supremo derivado, ou seja, de um mundo inteligível, i, e., moral. Como nós temos, contudo, de representar-nos necessariamente como pertencentes a tal mundo através da razão, ainda que os sentidos só nos apresentem um mundo de fenômenos, nós teremos de admitir aquele como uma consequência de nosso comportamento no mundo sensível e, uma vez que este não nos oferece tal conexão, como um mundo futuro para nós. Deus e uma vida futura são, portanto, segundo princípios da razão pura, duas pressuposições inseparáveis da obrigatoriedade que essa mesma razão nos impõe.

A moralidade constitui um sistema em si mesma, mas a felicidade não, a não ser na medida em que seja repartida em proporções iguais com a moralidade. Isto só é possível, porém, no mundo inteligível, sob um sábio criador e regente. A razão se vê forçada a admitir este último, juntamente com a vida em tal mundo, que nós temos de considerar como futura, ou teria de considerar as leis morais como fantasias vazias, já que o seu resultado necessário, que a mesma razão conecta com elas, cairia por terra sem tal pressuposição. Por isso todos consideram as leis morais como mandamentos, e elas não poderiam sê-lo se não conectassem consequências apropriadas com suas regras e, portanto, se não trouxessem consigo promessas e ameaças. Mas elas também não podem fazer isso se não repousassem no único ser necessário que, como bem supremo, torna possível tal unidade conforme a fins.

Leibniz denominou reino da graça, diferenciando-o do reino da natureza, ao mundo em que só se consideram os seres racionais e sua interconexão segundo leis morais sob o governo do bem supremo; pois, embora eles estejam sob leis morais, não podem esperar qualquer resultado de seu comportamento senão segundo o curso da natureza de nosso mundo sensível. Enxergar-se no reino da graça, onde toda felicidade nos espera - a não ser que limitemos nossa participação na mesma com a indignidade de ser feliz é, portanto, uma ideia prática necessária da razão.

Na medida em que se tornem também fundamentos subjetivos das ações, i. e., princípios subjetivos, as leis práticas se denominam máximas. O julgamento da moralidade, no que diz respeito à sua pureza e às suas consequências, acontece de acordo com ideias; a observância de suas leis, de acordo com máximas.

E necessário que todo o nosso curso de vida seja subordinado a máximas; ao mesmo tempo, porém, é impossível que isso aconteça caso a razão não conecte à lei moral, que é uma mera ideia, uma causa eficiente capaz de determinar ao comportamento conforme a ela, seja nesta ou em outra vida, um resultado que corresponda diretamente aos nossos fins supremos. Sem um Deus, portanto, e sem um mundo ainda invisível, mas esperado por nós, as nobres ideias da moralidade podem até ser objetos de elogio e admiração, mas não móbiles do propósito e da execução, já que não preenchem todo o fim que é natural a cada ser racional e necessário àquela mesma razão pura que o determina *a priori*.

Para a nossa razão, a felicidade, por si só, está longe de ser o bem completo. A razão não a aprova (por mais que a inclinação o quisesse) quando ela não está ligada à dignidade de ser feliz, i. e., ao bom comportamento moral. Mas também a moralidade por si só, e com ela a dignidade de ser feliz, estão longe de ser o bem completo. Para que este seja atingido, é preciso que quem não agiu de maneira indigna com relação à felicidade possa esperar tomar parte nela. Mesmo que a própria razão, livre de todo propósito privado, se colocasse, sem levar nenhum interesse próprio em consideração, no lugar de um ser que tivesse de distribuir toda a felicidade a outrem, ela não poderia julgar de outro modo; pois nas ideias práticas ambas as coisas estão essencialmente ligadas, muito embora de tal modo que a disposição moral estabelece primeiramente, como condição, a participação na felicidade, e não o contrário (como se a perspectiva de felicidade estabelecesse a intenção moral). Pois neste último caso a intenção não seria moral e, portanto, tampouco seria digna da felicidade integral, que não conhece qualquer outra limitação, perante a razão, a não ser aquela que brota de nosso próprio comportamento imoral.

Somente a felicidade, portanto, em exata proporção com a moralidade dos seres racionais, pela qual se tornam dignos dela, constitui o bem supremo de um mundo a que temos de transpor-nos segundo preceitos da razão pura, mas prática, e que por certo é apenas um mundo inteligível, já que o mundo sensível não nos proporciona semelhante unidade sistemática dos fins quanto à natureza das coisas; e um mundo cuja realidade também não pode estar fundada em outra parte senão na pressuposição de um ser supremo originário, visto que a razão autossuficiente, dotada de toda a suficiência de uma causa suprema, funda, conserva e executa, segundo a mais perfeita conformidade a fins, a ordem universal das coisas que no mundo sensível nos permanece tão oculta.

Essa teologia moral tem a peculiar vantagem, em relação à especulativa, de conduzir inexoravelmente ao conceito de um ser originário único, perfeitíssimo e racional, para o qual a teologia especulativa, a partir de fundamentos objetivos, não consegue sequer apontar, menos ainda dele convencer-nos. Pois não encontramos nem na teologia transcendental, nem na natural, pelo menos até onde a razão pode

levar-nos, nem um único fundamento significativo para supor um ser único que possamos antepor às causas naturais, e que nos desse ao mesmo tempo suficientes razões para fazer destas, em todos os seus aspectos, dependentes daquele. Se, pelo contrário, do ponto de vista da unidade moral como uma lei necessária do mundo, consideramos a única causa que pode dar a esta o efeito apropriado e, portanto, a força para nós obrigante, então ela tem de ser uma vontade suprema única contendo em si todas essas leis. Pois como poderíamos, entre vontades diversas, encontrar uma unidade perfeita dos fins? Essa vontade tem de ser onipotente, de modo que toda a natureza, e sua relação à moralidade no mundo, estejam subordinadas a ela; tem de ser onisciente, para conhecer o mais íntimo das intenções e de seu valor moral; onipresente, para ser imediatamente próxima a todas as necessidades exigidas pelo sumo bem no mundo; e eterna, de modo que essa concordância da liberdade com a natureza não deixe de existir em tempo algum; e assim por diante. Mas essa unidade sistemática dos fins nesse mundo das inteligências - que, embora possa, enquanto mera natureza, ser denominado mundo sensível, pode também, enquanto um sistema da liberdade, ser denominado mundo inteligível, i. e., moral (regnum gratiae) - também conduz inexoravelmente, segundo leis universais da natureza, à unidade conforme a fins de todas as coisas que constituem esse grande todo (do mesmo modo como a primeira o fazia segundo leis universais e necessárias da moralidade), e une a razão prática com a especulativa. Se deve concordar com aquele uso da razão sem o qual nós nos consideraríamos a nós mesmos indignos da razão, i. e., o uso moral baseado na ideia do supremo bem, o mundo tem de ser representado como tendo surgido de uma ideia. Toda investigação natural recebe assim uma direção segundo a forma de um sistema dos fins, e se torna, em sua maior amplitude, uma físico-teologia. Esta, porém, que começou a partir da ordem moral como uma unidade fundada na essência da liberdade, e não fomentada ao acaso por comandos externos, leva a conformidade a fins da natureza a fundamentos que têm de ser inseparavelmente conectados, *a priori*, com a possibilidade interna das coisas; e, assim, ela leva a uma teologia transcendental que assume o ideal da perfeição ontológica suprema como um princípio da unidade sistemática que conecta todas as coisas segundo leis universais e necessárias da natureza, já que todas elas devem ter sua origem na necessidade absoluta de um ser originário único.

Que uso podemos fazer de nosso entendimento, mesmo em relação à experiência, se não nos propomos fins? Os fins mais elevados, contudo, são aqueles da moralidade, e estes somente a razão pura pode dar-nos a conhecer. Mesmo providos deles, contudo, e sob o seu fio condutor, não podemos fazer qualquer uso conforme a fins do conhecimento que temos da natureza mesma, no que diz respeito ao conhecimento em geral, ali onde a natureza não tenha ela própria introduzido uma unidade conforme a fins; pois sem esta nós não teríamos sequer uma razão, já que não teríamos uma escola para ela, nem um cultivo através de objetos que oferecessem o material para tais conceitos. Aquela unidade conforme a fins, no

entanto, é necessária e fundada na essência do próprio arbítrio, o qual, portanto, contendo a condição da sua aplicação *in* concreto, tem de sê-lo também, de modo que o crescimento transcendental de nosso conhecimento racional não seria a causa, mas apenas o efeito da conformidade prática a fins que a razão pura nos impõe.

Nós vemos também na história da razão humana," portanto, que, antes de os conceitos morais serem suficientemente purificados e determinados, e antes de a unidade sistemática dos fins ser considerada segundo eles e a partir de princípios necessários, o conhecimento da natureza, e mesmo um considerável grau do cultivo da razão em muitas outras ciências, em parte só podiam produzir conceitos rudimentares e vagos da divindade, em parte deixavam apenas uma impressionante indiferença em relação a todas essas questões. Uma maior elaboração das ideias morais, que se tornou necessária através da lei extraordinariamente pura de nossa religião, aguçou a razão para o objeto através do interesse que ela foi forçada a tomar nele; e sem que conhecimentos naturais ampliados ou discernimentos transcendentais corretos e confiáveis (que em todas as épocas faltaram) contribuíssem para isso, tais ideias produziram um conceito do ser divino que tomamos hoje por correto não porque a razão especulativa nos tenha persuadido de sua correção, mas porque ele concorda perfeitamente com os princípios morais da razão. E, assim, é sempre a razão pura que, no fim das contas, tem o mérito, ainda que somente em seu uso prático, de conectar ao nosso mais elevado interesse um conhecimento que a mera especulação podia apenas imaginar, mas não tornar válido, e assim torná-lo não um dogma demonstrado, mas uma pressuposição absolutamente necessária para seus fins mais essenciais.

Se, no entanto, a razão prática atingiu assim esse ponto elevado, qual seja, o conceito de um ser originário único como bem supremo, ela não pode pretender por isso, como se tivesse se elevado sobre todas as condições empíricas de sua aplicação e ascendido a um conhecimento imediato de novos objetos, sair desse conceito e derivar dele as próprias leis morais. Pois foi justamente a necessidade prática interna destas últimas que nos conduziu à pressuposição de uma causa autossuficiente, ou de um sábio regente do mundo, para dar efetividade a elas; e por isso não podíamos considerá-las, segundo tal pressuposição, como contingentes e derivadas da mera vontade, especial mente de uma vontade da qual não teríamos conceito algum caso não o tivéssemos nós mesmos concebido, conformemente a essas leis. Até onde a razão prática tem o direito de conduzir-nos, nós não tomaremos ações por obrigatórias porque são mandamentos de Deus, mas as consideraremos mandamentos divinos porque somos internamente obrigados a praticá-las. Nós estudaremos a liberdade, sob a unidade conforme a fins, segundo princípios da razão, e só acreditaremos ser conformes à vontade divina na medida em que tomemos por divina a lei moral, que a razão nos ensina a partir da natureza das próprias ações morais, e só acreditaremos servir a ela se promovermos o maior bem

do mundo em nós mesmos e nos demais. A teologia moral só tem, portanto, um uso imanente, qual seja, serve para realizarmos nossa destinação aqui no mundo, adequando-nos ao sistema de todos os fins, e não para abandonarmos, de maneira extravagante e até maliciosa, o fio condutor de uma razão moral que legisla sobre o bom curso da vida, conectando-o imediatamente à ideia do ser supremo, que lhe daria um uso transcendente que, como o da especulação, acabaria por deturpar e frustrar os fins últimos da razão.

TERCEIRA SEÇÃO: OPINIÃO, SABER E FÉ

O assentimento é um evento em nosso entendimento que pode basear-se em fundamentos objetivos, mas que também exige causas subjetivas na mente daquele que julga. Se ele é válido para todos, na medida em que tenham razão, o seu fundamento é objetivamente suficiente e se denomina então convicção. Se ele só tem seu fundamento na constituição particular do sujeito, denomina-se persuasão.

A persuasão é uma mera ilusão, pois o fundamento do juízo, que repousa tão somente no sujeito, é tomado por objetivo. Por isso esse juízo tem também uma validade meramente privada, e o assentimento não pode ser comunicado. A verdade, porém, baseia-se na concordância com o objeto, em relação ao qual, portanto, os juízos de cada entendimento têm de ser concordantes (consentientia uni tertio consentiunt inter se [concordando com uma terceira coisa, eles concordam entre si]). A pedra de toque do assentimento, portanto - se ele é convicção ou mera persuasão -, é, externamente, a possibilidade de comunicá-lo e considerá-lo válido para a razão de todo ser humano; pois nesse caso há ao menos a suposição de que o fundamento da concordância de todos os juízos, independentemente da diversidade dos sujeitos entre si, está baseada no fundamento comum, qual seja, o objeto, com o qual, portanto, todos eles concordariam e, desse modo, provariam a verdade do juízo.' Se, pois, o sujeito só leva em conta o assentimento como fenômeno de sua própria mente, a persuasão não pode ser subjetivamente distinguida da convicção; a tentativa, porém, de aplicar os seus fundamentos, que são válidos para nós, a um outro entendimento, de modo a verificar se eles têm para uma razão alheia o mesmo efeito que têm para a nossa, não é, como um meio meramente subjetivo, capaz de produzir convicção, mas sim de descobrir a validade meramente privada do juízo, i. e., algo nele que é mera persuasão.

Caso se possa, além disso, desenvolver as cansas subjetivas do juízo, que nós tomamos por fundamentos objetivos do mesmo, e, assim, explicar o assentimento enganoso como um acontecimento em nossa mente, sem necessitar para isso da constituição do objeto, então desvelamos a ilusão e, embora sempre tentados a tal em alguma medida, já não seremos enganados por ela quando a causa subjetiva da ilusão for inerente à nossa natureza.

Eu só posso afirmar, i. e., enunciar como um juízo necessariamente válido para todos, aquilo que produz convicção. Posso guardar uma persuasão para mim, se me sinto bem com isso, mas não posso nem devo pretender torná-la válida fora de mim.

O assentimento, ou a validade subjetiva do juízo no que diz respeito à convicção (que vale ao mesmo tempo objetivamente), tem os seguintes três estágios: opinião, fé e saber. A opinião é um assentimento com consciência que é insuficiente tanto subjetiva como objetivamente. Se o assentimento é apenas subjetivamente suficiente, e é tomado ao mesmo tempo como objetivamente insuficiente, ele se denomina fé. Denomina-se saber, por fim, o assentimento que é tanto subjetiva como objetivamente suficiente. A suficiência subjetiva se denomina convicção (para mim mesmo), a objetiva se denomina certeza (para todos). Não me deterei na elucidação de conceitos tão compreensíveis.

Não posso jamais atrever-me a opinar, sem ao menos saber algo por meio do qual um juízo, que é em si meramente problemático, recebe uma conexão com a verdade que, mesmo não sendo completa, é mais do que uma invenção arbitrária. Além disso, a lei de tal conexão tem de ser certa. Pois se em relação a ela eu não tenho mais do que uma opinião, então tudo é tão somente um jogo da imaginação, sem a mínima relação com a verdade. Em juízos da razão pura não é absolutamente permitido opinar. Pois, uma vez que não estão apoiados em fundamentos da experiência, e tudo deve ser conhecido *a priori* - um domínio em que tudo é necessário -, o princípio da conexão exige então universalidade e necessidade, portanto certeza completa, pois do contrário não se encontraria qualquer fio conduzindo à verdade. Por isso é absurdo opinar na matemática; é preciso saber, ou então abster-se de todo julgar. Vale exatamente o mesmo para os princípios da moralidade, pois não se pode agir com base na mera opinião de que algo seja permitido, mas é preciso sabê-lo.

No uso transcendental da razão, pelo contrário, a opinião é muito pouco, mas o saber é demasiado. Aqui, portanto, não podemos julgar de um ponto de vista meramente especulativo, pois os fundamentos subjetivos do assentimento, como aqueles que podem ser produzidos pela fé, não merecem qualquer acolhida nas questões especulativas, já que não se sustentam sem apoio empírico nem são capazes, nessa mesma medida, de comunicar-se a outrem.

Em sentido meramente prático, contudo, o assentimento que é insuficiente teoricamente pode muito bem ser denominado fé. Este ponto de vista prático é, pois, ou o da habilidade, ou o da moralidade, o primeiro voltado a fins arbitrários e contingentes, o segundo a fins absolutamente necessários.

Uma vez proposto um fim, as condições de atingimento do mesmo são hipoteticamente necessárias. Esta necessidade é subjetiva, mas apenas comparativamente suficiente, se não conheço quaisquer outras condições sob as

quais o fim seria atingível; ela é suficiente, no entanto, de maneira absoluta e para todos, se sei com certeza que ninguém poderia conhecer outras condições capazes de conduzir ao fim proposto. No primeiro caso, a minha pressuposição e o assentimento a determinadas condições constituem uma crença meramente contingente, e no segundo uma crença necessária. Suponhamos um médico que tem de fazer algo por um doente que está em perigo, mas não conhece a doença. Ele olha para os fenômenos e, como não lhe ocorre nada melhor, julga ser uma tuberculose. Mesmo em seus próprios juízos, sua crença é meramente contingente, e alguém poderia encontrar uma solução melhor. A essa crença contingente, que em todo caso serve de fundamento para o uso real dos meios para determinadas ações, eu denomino fé pragmática. O critério habitual para saber se aquilo que alguém afirma é mera persuasão, ou ao menos convicção subjetiva, i. e., uma crença firme, é a aposta. E frequente alguém expressar suas proposições com uma atitude tão confiante e inflexível que parece ter afastado inteiramente toda preocupação com o erro. Uma aposta o torna receoso. Por vezes se revela que a sua persuasão é suficiente para o valor de um ducado, mas não valeria dez. Pois ele arriscaria bem a primeira quantia, ao passo que os dez ducados lhe fariam perceber, pela primeira vez, algo que não tinha antes notado, a saber, que é perfeitamente possível ele ter-se equivocado. Se alguém se representa em pensamento que deveria apostar a felicidade de uma vida inteira, nosso triunfante juízo se vê fortemente enfraquecido, tornamo-nos bem humildes e somente então descobrimos que nossa crença não vai tão longe. A crença pragmática, portanto, tem apenas um grau, que pode ser grande ou pequeno em função da diversidade do interesse que está aí em jogo.

Mesmo, porém, que não possamos empreender nada com relação a um objeto, e que o assentimento, portanto, seja meramente teórico, nós podemos ainda assim, em muitos casos, imaginar e abarcar no pensamento uma empreitada para a qual suporíamos ter fundamentos suficientes caso houvesse um meio de estabelecer a certeza sobre a coisa; e há, então, um analogon dos juízos práticos nos juízos meramente teóricos para o qual a palavra fé é adequada, e ao qual podemos denominar fé *doutrina*l. Se fosse possível estabelecê-lo através de alguma experiência, eu apostaria de bom grado tudo o que tenho em que há habitantes em pelo menos um dos planetas que vemos. Por isso eu digo que não é uma mera opinião, mas uma crença forte (em cuja correção eu apostaria muitas coisas boas da vida), a de que também existem habitantes em outros mundos.

Agora, temos de admitir que a *doutrina* da existência de Deus pertence à fé *doutrina*l. Pois, ainda que eu não tenha de decretar nada, no que diz respeito ao conhecimento teórico do mundo, que pressuponha necessariamente esses pensamentos como condição de minhas explicações dos fenômenos do mundo, mas seja antes obrigado a empregar minha razão como se tudo fosse mera natureza, a unidade conforme a fins é uma condição tão grande da aplicação da razão à natureza

que não posso deixá-la de lado, visto que, além disso, a experiência me oferece exemplos dela em abundância. Para essa unidade, contudo, não conheço outra condição, que pudesse torná-la para mim um fio condutor da investigação natural, senão a pressuposição de que uma inteligência suprema assim ordenou a tudo segundo os mais sábios fins. Consequentemente, pressupor um sábio criador do mundo é a condição para um propósito que, embora contingente, não é irrelevante, qual seja, o de ter uma orientação na investigação da natureza. E o resultado de minhas tentativas confirma com tanta frequência a utilidade dessa pressuposição - contra a qual nada pode ser aduzido de maneira decisiva - que eu diria muito pouco se denominasse meu assentimento a ela uma mera opinião; na verdade, mesmo nesse contexto teórico pode ser dito que acredito firmemente em um Deus; nesse caso, porém, essa fé não é ainda, em sentido estrito, uma fé prática, mas deve ser denominada uma fé *doutrina*l que a teologia da natureza (físico-teologia) tem de produzir necessariamente em toda parte. Tendo em vista essa mesma sabedoria, de um lado, e, de outro, os maravilhosos dons da natureza humana e a brevidade da vida, tão inadequada àqueles, também se pode encontrar um fundamento suficiente para uma fé *doutrina*l na vida futura da alma humana.

A expressão “fé”, nesses casos, é uma expressão de modéstia do ponto de vista objetivo, mas, ao mesmo tempo, da firmeza da confiança do ponto de vista subjetivo. Se aqui eu também quisesse denominar ao assentimento meramente teórico uma hipótese que estou autorizado a admitir, eu me comprometeria a possuir, sobre a constituição de uma causa do mundo e de um outro mundo, mais conceitos do que posso de fato mostrar; pois mesmo aquilo que só assumo como hipótese eu tenho de conhecer bem o suficiente, no que diz respeito às suas propriedades, para não ter de inventar o seu conceito, mas apenas a sua existência. Mas a palavra “fé” refere-se apenas à orientação que me é dada por uma ideia, e à influência subjetiva no desenvolvimento de minhas ações racionais, que me mantém nela mesmo que eu não esteja em condições de justificá-la do ponto de vista subjetivo.

A fé *doutrina*l, contudo, tem em si algo de vacilante; é comum que as dificuldades na especulação nos afastem dela, ainda que acabemos sempre por voltar a ela. Ocorre algo bem diverso com a fé moral. Pois aí é absolutamente necessário que algo tem de acontecer, a saber, que eu obedeça à lei moral em tudo. O fim é estabelecido aqui de maneira incontornável, e somente uma única condição é possível, segundo todo o meu discernimento, sob a qual esse fim se coaduna com todos os demais e, assim, tem validade prática, qual seja, a de que haja um Deus e um mundo futuro; sei também, com total certeza, que ninguém conhece outras condições capazes de conduzir à mesma unidade dos fins sob a lei moral. Como, no entanto, o preceito moral é ao mesmo tempo minha máxima (tal como a razão ordena que ela deve ser), então acreditarei firmemente em uma existência de Deus e

em uma vida futura, e estou seguro de que esta crença não poderia produzir algo vacilante, pois do contrário seriam arruinados os meus próprios princípios morais, que não posso recusar sem tornar-me indigno a meus próprios olhos.

De tal modo, ainda nos resta o bastante, após o fracasso de todos os propósitos ambiciosos de uma razão que se perde para além de todos os limites da experiência, para que possamos ficar satisfeitos com isso de um ponto de vista prático. Ninguém poderá, com efeito, arrogar-se saber que existe um Deus e uma vida futura; pois, se o souber, então ele é justamente o homem que há muito procuro. Todo saber (se diz respeito a um objeto da mera razão) pode ser comunicado, e eu também poderia esperar, então, que o meu saber fosse estendido, através do seu ensinamento, em tão admirável medida. Não; a convicção não é certeza lógica, mas sim moral, e, como se baseia em fundamentos subjetivos (da intenção moral), então jamais poderei dizer que é moralmente certo que um Deus existe etc., mas sim que eu estou moralmente certo etc. Isto significa que a fé em um Deus e em um outro mundo está tão entrelaçada com a minha intenção moral que, tão pouco como corro o risco de perder a primeira, tão pouco me preocupo com que a segunda me possa um dia ser roubada.

A única coisa de que se poderia duvidar, aqui, é que essa fé da razão esteja fundada na pressuposição de intenções morais. Se nos afastamos disso, e supomos alguém que fosse inteiramente indiferente em relação às leis morais, a questão levantada pela razão se torna um mero problema para a especulação e, embora possa ser mantida com fundamentos fortes a partir da analogia, não o pode com fundamentos a que até a mais teimosa desconfiança teria de render-se[160]. Não há sequer um homem, contudo, que seja isento de interesse em tais questões. Pois, mesmo que esteja privado de tal interesse por falta de boas intenções, ainda lhe restaria o suficiente, mesmo nesse caso, para temer uma existência divina e um futuro. Pois para isso só é preciso que ele ao menos não possa alegar a certeza de que não se pode encontrar nenhum tal ser e nenhuma vida futura, algo que lhe exigiria - na medida em que tem de ser provado pela mera razão (portanto apoditicamente) - estabelecer a impossibilidade de ambos, empreitada que nenhum homem racional pode assumir. Isso seria uma fé negativa que, embora sem poder ocasionar a moralidade ou as boas intenções, poderia produzir o seu analogon, i. e., poderia refrear fortemente a eclosão das más.

Mas isso é tudo que a razão pura alcança, poder-se-ia perguntar, ao abrir perspectivas para além dos limites da experiência? Nada mais que dois artigos de fé? Isto é algo que o entendimento comum também teria conseguido, sem apelar aos conselhos dos filósofos!

Não quero enaltecer aqui o serviço que a filosofia prestou à razão humana através dos extenuantes esforços de sua crítica; supondo-se que também nos

resultados ele fosse apenas negativo; pois ainda haverá algo sobre isso na seção seguinte. Mas vocês exigem, então, que um conhecimento concernente a todos os homens deva ultrapassar o entendimento comum e ser revelado a vocês pelos filósofos? Justamente isso que vocês reprovam é a melhor confirmação da correção das afirmações feitas até aqui, pois com isso se descobre aquilo que a princípio não se podia prever, a saber, que não se pode culpar a natureza, naquilo que é inerente a todos os seres humanos sem diferença, de distribuir seus dons com parcialidade; e que a mais elevada filosofia não poderia ir além, no que diz respeito aos fins essenciais da natureza humana, da orientação que a natureza conferiu também ao mais comum entendimento.

TERCEIRO CAPITULO

A arquitetônica da razão pura

Por arquitetônica eu entendo a arte dos sistemas. Uma vez que a unidade sistemática daquilo que o conhecimento comum transformou primeiramente em ciência, i. e., fazendo de um mero agregado daquele um sistema, a arquitetônica é a *doutrina* do científico em nosso conhecimento em geral, e pertence necessariamente, portanto, à *doutrina* do método.

Sob o governo da razão, os nossos conhecimentos em geral não podiam ser uma rapsódia, mas tinham de constituir um sistema no qual pudessem apoiar e promover os fins essenciais daquela. Por sistema, contudo, eu entendo a unidade dos conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que por meio dele sejam determinados *a priori* tanto o âmbito do diverso como a posição das partes entre si. Assim, o conceito científico da razão contém o fim e a forma do todo que lhe é congruente. A unidade do fim a que se referem todas as partes, e em cuja ideia também se referem umas às outras, faz com que a ausência de cada parte seja notada no conhecimento das demais, e que não ocorra nenhum acréscimo contingente, nem qualquer quantidade indeterminada da perfeição cujos limites não sejam determinados *a priori*. O todo, portanto, é articulado (articulatio) e não amontoado (coacervatio); pode crescer internamente (per intussusceptionem), mas não externamente (per appositionem), tal como um corpo animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas torna cada um deles, sem modificação nas proporções, mais forte e apropriado a seus fins.

A ideia necessita de um esquema para sua realização, i. e., de uma essencial diversidade e ordem das partes que tenha sido determinada *a priori* a partir do princípio do fim. O esquema que não é projetado segundo uma ideia, i. e., a partir do fim principal da razão, mas empiricamente, segundo propósitos que se oferecem contingentemente (e cuja quantidade não se pode saber de antemão), fornece uma unidade técnica, ao passo que aquele que só surge em decorrência de uma ideia (onde a razão fornece os fins *a priori* e não os espera empiricamente) funda uma unidade arquitetônica. Aquilo que denominamos ciência não pode surgir tecnicamente, devido à semelhança com o diverso ou ao uso contingente do conhecimento *in* concreto para todos os fortuitos fins externos, mas arquitetonicamente, devido à proximidade e à derivação de um único fim interno e supremo, que torna primeiramente possível o todo; e seu esquema tem de conter,

conformemente à ideia, i. e., *a priori*, o esboço (monogramma) e a divisão do todo em membros, bem como distingui-lo de todo o resto com segurança e segundo princípios.

Ninguém tenta produzir uma ciência sem ter uma ideia por fundamento. No seu desenvolvimento, contudo, raramente o esquema, ou mesmo a definição de ciência que ele oferece no princípio, correspondem à sua ideia; pois esta reside na razão como um germe cujas partes se encontram ainda muito pouco desenvolvidas e quase irreconhecíveis à observação microscópica. Por isso é preciso determinar e definir as ciências, que são todas concebidas desde o ponto de vista de um certo interesse universal, não segundo a descrição que faz delas o seu criador, mas segundo a ideia que, a partir da unidade natural das partes que ele reuniu, pode ser encontrada na própria razão. Pois então se verificará que o criador de uma ciência, e com frequência também os seus seguidores mais tardios, giram em torno de uma ideia que eles mesmos não têm clara, não podendo, portanto, determinar seu conteúdo próprio, sua articulação (unidade sistemática) ou seus limites.

É uma pena que somente agora, depois de termos por tanto tempo reunido rapsodicamente, seguindo uma ideia em nós oculta, muitos conhecimentos a ela referidos que nos servem de material de construção; e mesmo depois de termos por tanto tempo articulado tecnicamente esses conhecimentos, possamos enfim olhar para essa ideia sob uma clara luz e, segundo os fins da razão, projetar um todo arquitetonicamente. Os sistemas parecem ter sido gerados como vermes que, por generatio equivoca a partir da mera confluência de conceitos acumulados, nascem incompletos e com o tempo vão se completando; muito embora todos eles, como o germe originário, tivessem o seu esquema na razão em mero estágio de desenvolvimento e, portanto, não fossem apenas organizados um por um segundo uma ideia, mas também unidos entre si em um sistema do conhecimento humano, como membros de um todo, e permitissem assim uma arquitetônica de todo saber humanoruma arquitetônica-que, nos tempos atuais - em que tanto material se acumulou, ou pode ser recolhido das ruínas dos antigos edifícios destruídos -, seria não apenas possível, mas nem sequer difícil. Nós nos satisfazemos aqui em completar o nosso empreendimento, i. e., simplesmente projetando a arquitetônica de todos os conhecimentos da razão pura, e começamos agora do ponto onde a raiz universal de nossos poderes cognitivos se divide, gerando dois ramos dos quais um é a razão. Por razão, contudo, eu entendo aqui toda a faculdade superior do conhecimento, e oponho assim o racional ao empírico.

Se faço abstração de todo o conteúdo do conhecimento, objetiva mente considerado, então todo conhecimento é, subjetivamente, ou histórico ou racional. O conhecimento histórico é cognitio ex datis, ao passo que o racional é cognitio ex principiis. Onde quer que um conhecimento seja originariamente dado, ele é histórico, naquele que o possui, se este só conhece tanto quanto lhe foi dado de

outra parte; seja pela experiência imediata, por relatos ou mesmo por ensinamentos (conhecimentos gerais). Assim, aquele que realmente aprendeu um sistema da filosofia, como por exemplo o wolffiano, mesmo que tenha em sua cabeça todos os princípios, definições e provas, juntamente com a estrutura de todo o edifício *doutrina*l, e mesmo que saiba tudo isso de cor, não tem outro conhecimento a não ser o conhecimento histórico completo da filosofia wolffiana; ele apenas sabe e julga conforme o que lhe foi dado. Se vocês lhe questionarem uma definição, ele não saberá onde encontrar outra. Ele se educou segundo uma razão alheia, mas a faculdade de reproduzir não é a de criar; ou seja, o conhecimento não surgiu nele a partir da razão, e, embora certamente fosse, objetivamente, um conhecimento da razão, do ponto de vista subjetivo era meramente histórico. Ele compreendeu e reteve bem, i. e., aprendeu, e é um molde de gesso de um homem vivo. Conhecimentos racionais que sejam objetivos (i. e., que só possam ter surgido, inicialmente, a partir da razão própria do ser humano) só podem carregar esse nome subjetivamente caso tenham sido criados a partir das fontes universais da razão, i. e., a partir de princípios dos quais pode surgir também a crítica, e mesmo a recusa do que se aprendeu.

Agora, todo conhecimento da razão é ou conhecimento por conceitos, ou por construção de conceitos; o primeiro se denomina filosófico, o segundo matemático. Da diferença interna de ambos eu já tratei no primeiro capítulo. Um conhecimento pode, portanto, ser objetivamente filosófico e, todavia, subjetivamente histórico, como na maioria dos estudantes e em todos aqueles que nunca veem além da escola e permanecem estudantes a vida toda. É curioso, contudo, que o conhecimento matemático, tal como foi aprendido, possa valer também subjetivamente como conhecimento da razão, e que nele não se encontre a mesma diferença que aparece no filosófico. A razão disso é que as únicas fontes do conhecimento a partir das quais o professor pode obter conhecimento não estão em parte alguma a não ser nos verdadeiros e essenciais princípios da razão, de modo que também o estudante não pode adquiri-los nem recusá-los em nenhum outro lugar; e isso porque, de fato, o uso da razão, embora *a priori*, acontece aqui *in* concreto, a saber, na intuição pura que, por isso mesmo, é livre de falhas, excluindo-se assim todo engano ou erro. Dentre todas as ciências (*a priori*) da razão, portanto, só se pode aprender a matemática, e nunca a filosofia (a não ser historicamente), ainda que, no que diz respeito à razão, se possa - quando muito - aprender a filosofar.

Agora, o sistema de todos os conhecimentos filosóficos é a filosofia. Ela tem de ser tomada objetivamente quando por ela se entende o modelo para o julgamento de todas as tentativas de filosofar, devendo servir para julgar todas as filosofias subjetivas, cujos edifícios são, com frequência, tão diversos e cambiantes. A filosofia, nesse sentido, é uma mera ideia de uma possível ciência que não é dada *in* concreto em parte alguma, mas da qual procuramos aproximar-nos por inúmeros

caminhos, até que seja descoberta a única vereda (muito escondida pela sensibilidade) e a cópia, até aqui defeituosa, seja - na medida em que isso é concedido aos seres humanos - tornada igual ao modelo. Até aí não se pode aprender filosofia alguma. Pois onde está ela? Quem está em sua posse? Como se pode reconhecê-la? Só se pode aprender a filosofar, i. e., exercitar o talento da razão na observância de seus princípios universais em certas tentativas dadas, mas sempre guardando o direito da razão de investigar esses princípios em suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los.

Até aí, porém, o conceito da filosofia é apenas um conceito escolástico, qual seja, o de um sistema do conhecimento que só é buscado como ciência, sem ter nada mais por fim do que a unidade sistemática desse saber, portanto a perfeição lógica do conhecimento. Mas há também um conceito mundano (conceptus: cosmlcus), que sempre serviu de fundamento a essa denominação, notadamente quando foi como que personificado e representado como um modelo no ideal do filósofo. Desse ponto de vista, a filosofia é a ciência da remissão de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana (teleologia rationis humanae), e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana. Nesse sentido, seria muito presunçoso denominar-se um filósofo e pretender ter-se igualado ao modelo que reside somente na ideia. .

O matemático, o estudioso da natureza e o lógico - por mais extraordinariamente que os primeiros tenham progredido no conhecimento racional em geral, e os últimos sobretudo no conhecimento filosófico - são apenas artistas da razão. Há ainda um mestre ideal, que coloca todos esses para trabalhar e os utiliza como ferramentas para promover os fins essenciais da razão humana. Apenas este pode ser denominado filósofo; como ele, no entanto, não pode ser encontrado em parte alguma, enquanto que as ideias de sua legislação o podem em toda razão humana, nos deteremos apenas nas últimas e determinaremos mais de perto o que, segundo esse conceito mundano[161], a filosofia prescreve como unidade sistemática do ponto de vista dos fins.

Os fins essenciais não são, pois, os mais elevados, e apenas um deles pode sê-lo (em uma unidade sistemática perfeita da razão). Por isso eles são ou o fim último, ou fins subalternos que pertencem necessariamente a ele como meios. O primeiro não é outro senão a determinação completa do ser humano, e a filosofia que trata dela se denomina moral. Devido a essa primazia que a filosofia moral tem perante todas as demais aspirações da razão, também os antigos compreendiam sob o nome de filósofo, simultânea e predominantemente, o moralista; e a própria aparência externa de um autodomínio através da razão faz com que ainda hoje, segundo uma certa analogia, se chame alguém de filósofo cujo saber é todavia limitado. A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade, e, portanto, contém tanto a lei da natureza como a lei moral, a princípio em dois

sistemas particulares, mas afinal em um único sistema filosófico. A filosofia da natureza trata de tudo o que existe, a da moral, somente daquilo que deve existir.

Toda filosofia é, contudo, ou conhecimento a partir da razão pura, ou conhecimento racional a partir de princípios empíricos. A primeira se denomina filosofia pura, a segunda filosofia empírica.

Agora, a filosofia da razão pura é ou uma *propedêutica* (exercício preparatório), que investiga a faculdade da razão em relação a todos os conhecimentos *a priori*, e se denomina crítica; ou o sistema da razão pura (ciência), i. e., o conhecimento filosófico total a partir da razão pura em uma concatenação sistemática (tanto o verdadeiro como ilusório), e se denomina metafísica-, ainda que também se possa dar este nome a toda a filosofia pura, incluída a crítica, de modo a englobar tanto a investigação de tudo o que pode ser conhecido *a priori* como a exposição daquilo que constitui um sistema dos conhecimentos filosóficos puros desse tipo, mas que é diferente de todo uso empírico da razão, bem como do matemático.

A metafísica se divide em metafísica do uso especulativo da razão pura e metafísica do uso prático da razão pura, sendo, portanto, ou metafísica da natureza ou metafísica dos costumes. Aquela contém todos os princípios puros da razão a partir de meros conceitos do conhecimento teórico de todas as coisas (excluída a matemática, portanto), ao passo que esta contém os princípios que determinam e tornam necessário *a priori* o fazer e o deixar de fazer. Agora, a moralidade é a única conformidade a leis das ações que pode ser derivada inteiramente *a priori* a partir de princípios. Por conseguinte, a metafísica dos costumes é realmente a moral pura, em que nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica) é posta como fundamento. A metafísica da razão especulativa é, pois, aquilo que se costuma denominar metafísica em sentido estrito; na medida, porém, em que a *doutrina* pura dos costumes pertence, ainda assim, ao ramo particular do conhecimento humano, mais especificamente filosófico, que provém da razão pura, conservaremos aquela denominação para ela, ainda que a deixemos aqui de lado, como não pertencente por ora ao nosso fim.

É extremamente importante isolar conhecimentos que sejam diferentes entre si no que diz respeito ao seu gênero e à sua origem, e evitar que se misturem àqueles a que habitualmente. estão ligados no uso. O que os químicos fazem ao separar os materiais, e os matemáticos em sua *doutrina* pura das quantidades, os filósofos têm de fazê-lo ainda mais para determinar com segurança a proporção que um tipo particular de conhecimento tem no uso errante do entendimento, bem como o valor próprio e a influência que esse conhecimento possui. Por isso a razão humana, desde que começou a pensar, ou antes a refletir, nunca pôde dispensar uma metafísica,

ainda que nunca tenha podido expô-la suficientemente purificada de todo elemento estranho. A ideia de tal ciência é tão antiga quanto a razão especulativa humana; pois, seja de modo escolástico, seja de modo popular, que razão não especula? E preciso reconhecer, entretanto, que a distinção entre os dois elementos de nosso conhecimento - um dos quais está inteiramente *a priori* em nosso poder, o outro só podendo ser admitido *a posteriori* a partir da experiência - permaneceu extremamente obscura mesmo em pensadores profissionais e, portanto, não permitiu que se produzisse jamais a determinação dos limites de um tipo particular de conhecimento, nem portanto a autêntica ideia de uma ciência com que a razão humana se ocupou tanto e por tanto tempo. Quando se dizia que a metafísica é a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano, apontava-se com isso não para um tipo particular, mas para um certo nível de universalidade, sem que se a diferenciasse assim, de maneira clara, do conhecimento empírico; pois também entre os princípios empíricos alguns são mais universais e, por isso, mais elevados que outros. E em que ponto dessa série hierárquica (em que não se distingue aquilo que é conhecido inteiramente *a priori* daquilo que só é conhecido *a posteriori*) se poderia fazer o corte que separaria a primeira parte, e os membros superiores, da última parte e dos membros subordinados? O que se diria se a cronologia só pudesse descrever as épocas do mundo dividindo-as nos primeiros séculos, de um lado, e nos séculos seguintes de outro? Perguntar-se-ia se o quinto século, ou o décimo etc. pertenceriam também aos primeiros séculos. Do mesmo modo, pergunto eu: o conceito de extensão pertence à metafísica? Vocês respondem: sim! Mas também o de corpo? Sim! E o de corpo fluido? Vocês se tornam reticentes, pois, a continuar assim, tudo pertencerá à metafísica. Por aí se vê que o mero grau de subordinação (o particular sob o universal) não pode determinar os limites de uma ciência; em nosso caso, somente o podem a inteira heterogeneidade e diferença de origem. Mas o que obscurecia a ideia fundamental da metafísica, por um outro lado, era o fato de ela mostrar, enquanto conhecimento *a priori*, uma certa homogeneidade com a matemática que, de fato, era sugerida pela semelhança no que diz respeito à origem *a priori*; no que diz respeito, porém, ao modo de conhecer por conceitos que é próprio daquela, em comparação com o modo de julgar *a priori* por mera construção de conceitos, que é próprio desta; no que diz respeito, portanto, à diferença de um conhecimento filosófico em relação ao matemático, mostra-se uma heterogeneidade que, de tão decisiva, sempre foi como que sentida, ainda que nunca trazida a critérios claros. Assim aconteceu que, como os próprios filósofos fracassaram no desenvolvimento da ideia da sua ciência, a elaboração da mesma não pôde ter um fim determinado, nem tampouco um fio condutor seguro; e, com um projeto tão fortuitamente elaborado, sem saber que caminho seguir, e sempre brigando entre si quanto às descobertas que cada um pretendia ter feito no seu, eles acabaram por deixar a sua ciência, primeiro junto aos outros, depois junto a eles próprios, abandonada ao desprezo.

Assim, todo conhecimento puro *a priori*, graças à única faculdade particular de conhecimento onde pode ter sua sede, constitui uma unidade particular; e a metafísica é aquela filosofia que deve apresentar todo conhecimento nessa unidade sistemática. A sua parte especulativa, que se apropriou desse nome por excelência, i. e., aquela a que chamamos metafísica da natureza, e que considera tudo, a partir de conceitos *a priori*, na medida em que é (não aquilo que deve ser), divide-se então do seguinte modo.

A metafísica que é assim denominada em sentido estrito se constitui da *filosofia transcendental* e da fisiologia da razão pura. A primeira considera apenas o entendimento e a razão mesma em um sistema de todos os conceitos e princípios que em geral se referem a objetos, sem supor objetos que fossem dados (ontologia); a segunda considera a natureza, i. e., o conjunto completo dos objetos dados (sejam eles dados aos sentidos ou, se se quiser, a um outro tipo de intuição), e é assim fisiologia (ainda que apenas rationalis). Agora, o uso da razão nessa consideração racional da natureza é ou físico ou hiperfísico, ou, melhor dizendo, ou imanente ou transcendente. O primeiro se volta à natureza, na medida em que o seu conhecimento possa ser aplicado à experiência (*in* concreto), enquanto o segundo se volta àquela conexão dos objetos da experiência que ultrapassa toda experiência. Essa fisiologia transcendente tem, portanto, ou uma conexão interna ou uma conexão externa para seu objeto, mas ambas ultrapassam a experiência possível; aquela é a fisiologia de toda a natureza, i. e., o conhecimento transcendental do mundo, e esta é a concatenação de toda a natureza com um ser acima da natureza, i. e., o conhecimento transcendental de Deus.

A fisiologia imanente, pelo contrário, considera a natureza como o conjunto completo de todos os objetos dos sentidos, portanto tal como nos são dados, mas o faz apenas segundo condições *a priori* sob as quais eles podem, em geral, ser dados a nós. Mas há apenas dois tipos de objetos nessa fisiologia: 1) aqueles dos sentidos externos, portanto o seu conjunto completo, i. e., a natureza corpórea; 2) o objeto do sentido interno, a alma, e, segundo os conceitos fundamentais da mesma, a natureza pensante. A metafísica da natureza corpórea se denomina física, mas, na medida em que só deve conter os princípios do seu conhecimento *a priori*, física racional. A metafísica da natureza pensante se denomina psicologia, e, a partir das razões até agora apresentadas, só deve ser entendida aqui como o conhecimento racional de tal natureza.

Assim, o sistema completo da metafísica se constitui de quatro partes principais: 1) da ontologia; 2) da fisiologia racional; 3) da cosmologia racional; 4) da teologia racional. A segunda parte, qual seja, a *doutrina* natural da razão pura, contém duas divisões: a physica rationalis[162] e a psgchologia rationalis. A ideia original de uma filosofia da razão pura prescreve ela própria tal divisão; ela é, portanto, arquitetônica, conforme a seus fins essenciais (e não apenas técnica),

disposta segundo semelhanças percebidas acidentalmente e como que por sorte, mas justamente por isso também imutável e legisladora. Apresentam-se aqui alguns pontos, no entanto, que despertam dúvida e poderiam enfraquecer a convicção quanto à sua conformidade a fins.

Primeiro: como posso esperar um conhecimento *a priori* e, portanto, uma metafísica dos objetos, se estes somente são dados aos nossos sentidos, portanto *a posteriori*? E como é possível conhecer a natureza das coisas segundo princípios *a priori*, e chegar assim a uma fisiologia racional? A resposta é que nós não tomamos da experiência nada além do que é necessário para nos dar um objeto, em parte ao sentido externo, em parte ao interno. No primeiro, isso acontece através do mero conceito de matéria (extensão impenetrável sem vida), no último através do conceito de um ser pensante (na representação empírica interna "eu penso"). De resto, deveríamos abster-nos por completo, na metafísica desses objetos, de todos os princípios empíricos que pudessem acrescentar ao conceito uma experiência, para a partir dela julgar algo sobre esses objetos.

Segundo: onde fica então a psicologia empírica, que desde sempre manteve o seu lugar na metafísica, e da qual o nosso tempo, depois de abandonar a esperança de estabelecer algo válido *a priori* quanto a isso, esperou tantas coisas grandiosas para o esclarecimento da metafísica? Respondo: ela aparece ali onde deve ser posta a verdadeira *doutrina* (empírica) da natureza, a saber, do lado da filosofia aplicada, cujos princípios *a priori* estão na filosofia pura; a qual, portanto, é de fato ligada àquela, mas não pode ser a ela misturada. A psicologia empírica deve, pois, ser inteiramente banida da metafísica, e já através da sua ideia é completamente excluída. Conforme a praxe das escolas, contudo, continuarão a reservar-lhe aí um lugarzinho (mesmo que episódico), e isso por motivos econômicos, já que ela não é rica o suficiente, ainda, para constituir por si só um campo de estudos, muito embora seja importante demais para que se pudesse excluí-la por completo, ou alocá-la em outra parte, com que ela tivesse menos parentesco ainda do que com a metafísica. Ela é tão somente um estranho, portanto, que foi acolhido até agora, e ao qual se pode continuar a dar asilo por um tempo, até que possa encontrar sua própria morada em uma antropologia completa (a contraparte da *doutrina* empírica da natureza). Tal é, pois, a ideia universal da metafísica, que, como a princípio se atribuiu mais a ela do que se poderia razoavelmente exigir, e como por muito tempo se criaram expectativas agradáveis em torno dela, acabou por cair em um desprezo generalizado na medida em que tais esperanças se viram frustradas. A partir do curso completo de nossa crítica, deve-se estar suficientemente convencido de que, embora a metafísica não possa ser um fundamento firme para a religião, ela tem de continuar a ser o seu baluarte; e de que a razão humana, que é dialética já pelo direcionamento de sua natureza, nunca poderia dispensar tal ciência, que a modera e, através de um autoconhecimento científico inteiramente esclarecedor, previne os

estragos que uma razão especulativa sem leis ocasionaria tanto na moral como na religião. Pode-se estar seguro, portanto, de que, por mais obstinada e desdenhosamente que se portem aqueles que não sabem julgar uma ciência segundo sua natureza, mas apenas a partir de seus efeitos contingentes, sempre se poderá voltar à metafísica como se volta a uma amante de que nos houvéssemos separado, pois a razão, visto tratar-se aqui de fins essenciais, terá de trabalhar incessantemente ou para chegar a um conhecimento rigoroso, ou para destruir bons conhecimentos já apresentados.

Tanto a metafísica da natureza, portanto, como a metafísica dos costumes, e sobretudo a crítica da razão que se aventurou ao voo com suas próprias asas, que antecede aquelas como exercício preparatório (propedêutico), constituem de fato aquilo que, em sentido próprio, podemos denominar filosofia. Esta remete tudo à sabedoria, mas através do caminho da ciência, o único que, uma vez pavimentado, nunca se deforma nem admite desvios. A matemática, a ciência da natureza, e mesmo o conhecimento empírico do ser humano têm um elevado valor como meios para os fins da humanidade - a princípio contingentes, mas afinal necessários e essenciais -, mas só o têm através da mediação de um conhecimento da razão a partir de meros conceitos que, como quer que se o chame, não é outro, de fato, senão a metafísica.

Justamente por isso, a metafísica é também a consumação de toda cultura da razão humana, que é indispensável mesmo quando se deixe de lado a sua influência, como ciência, sobre certos fins determinados. Pois ela considera a razão segundo seus elementos e suas máximas supremas, que têm de servir de fundamento à própria possibilidade de algumas ciências e ao uso de todas. Que ela, como mera especulação, sirva mais para prevenir erros do que para ampliar o conhecimento, não diminui em nada o seu valor, mas antes lhe dá dignidade e respeito pelo ofício de censor, que assegura a ordem e a harmonia universais, e mesmo o bem-estar da comunidade científica, e impede que os trabalhos desta, laboriosos e frutíferos, se distanciem do fim principal, qual seja, a felicidade universal.

QUARTO CAPITULO

A história da razão pura

Este título só está aqui para indicar um lugar que permanece vago no sistema, e que terá de ser preenchido futuramente. Eu me contento em lançar um olhar fugidio, a partir de um ponto de vista meramente transcendental (da natureza da razão pura), sobre o todo dos trabalhos até aqui empreendidos nesse campo, e isso me mostra edifícios, de fato, mas todos eles em ruínas.

É bastante curioso, ainda que naturalmente não pudesse ser diferente, que os seres humanos tenham começado, na infância da filosofia, ali onde hoje gostaríamos de terminar, a saber, estudando primeiramente o conhecimento de Deus e a esperança, ou mesmo a constituição de um outro mundo. Por mais toscos que fossem os conceitos religiosos introduzidos pelos antigos costumes, que ainda restavam do estado primitivo dos povos, isso não impediu a parte esclarecida de dedicar-se a investigações livres sobre esse objeto, e se viu facilmente que não poderia haver nenhum modo mais rigoroso e confiável de agradar ao poder invisível que rege o mundo, para ao menos ser feliz em um outro mundo, do que um bom curso de vida. Por isso a teologia e a moral foram os dois móbiles, ou antes os pontos de referência, para todas as investigações abstratas da razão que se passou a fazer a partir de então. A primeira, entretanto, foi aquela que realmente levou a razão meramente especulativa, cada vez mais, a entrar nesse assunto que depois, sob o nome de metafísica, se tornaria tão famoso.

Não pretendo distinguir agora as épocas em que tal ou qual transformação da metafísica tiveram lugar, mas apenas apresentar, em um esboço singelo, a diversidade das ideias que ocasionaram as principais revoluções. E vejo um triplo propósito, aí, dando origem às mais importantes mudanças nesse palco de discórdias.

1) Em relação ao objeto de todos os nossos conhecimentos racionais, alguns filósofos eram meramente sensualistas, outros meramente intelectualistas. Epicuro pode ser considerado o maior filósofo da sensibilidade, Platão o maior da intelectualidade. Mas essa diferença das escolas, por mais sutil que seja, já havia começado nos tempos mais antigos, e se manteve inalterada por muito tempo. Os da primeira escola afirmavam que só haveria realidade nos objetos dos sentidos, e o resto seria imaginação; os da segunda afirmava o contrário, i. e., que nos sentidos só há ilusão, e apenas o entendimento conhece o verdadeiro. Nem por isso, contudo, os

primeiros recusavam realidade aos conceitos do entendimento; eles apenas a consideravam meramente lógica, ao passo que os outros a consideravam mística. Aqueles admitiam conceitos intelectuais, mas só assumiam objetos sensíveis. Estes exigiam que os verdadeiros objetos fossem meramente inteligíveis, e defendiam uma intuição do entendimento puro não acompanhada por quaisquer sentidos, os quais, segundo eles, só fariam confundir aquele.

2) Em relação à origem dos conhecimentos puros da razão, ou seja, se são derivados da experiência ou se têm, independentemente dela, sua fonte na razão. Aristóteles pode ser considerado o chefe dos empiristas, e Platão dos noologistas. Locke, que nos tempos modernos seguiu o primeiro, e Leibniz, que seguiu o último (embora suficientemente distante do seu sistema místico), não puderam, ainda assim, trazer essa disputa a nenhuma decisão. Epicuro foi ao menos muito mais consequente, na observância de seu sistema sensual (já que, com suas inferências, nunca ia além dos limites da experiência), do que Aristóteles e Locke (sobretudo este último), que, depois de derivar todos os conceitos e princípios da experiência, vai tão longe no uso dos mesmos que acaba por afirmar que se poderia provar a existência de Deus e a imortalidade da alma (ainda que ambos os objetos estejam inteiramente fora dos limites da experiência possível) de maneira tão evidente quanto algum teorema matemático.

3) Em relação ao método. Se algo deve ser denominado método, então tem de ser um procedimento segundo princípios. Agora, o método hoje dominante nesse âmbito de investigação pode ser dividido em naturalístico e científico. O naturalista da razão pura assume como princípio que através da razão comum (que ele denomina sã razão), e sem ciência, se conseguiria mais, com relação às questões sublimes que constituem a tarefa da metafísica, do que através da especulação. Ele defende, portanto, que a grandeza e a extensão da lua podem ser determinadas pela medida do olhar com maior segurança do que pelos cálculos matemáticos. E uma mera misologia reduzida a princípios e, o que é mais absurdo, o abandono de todos os meios técnicos, enaltecido como um método próprio para ampliar os conhecimentos. Pois, no que diz respeito aos que são naturalistas por falta de um maior discernimento, não há qualquer razão para recriminar-lhes. Eles seguem a razão comum sem gabar-se da própria ignorância como se fosse um método contendo o segredo para extrair a verdade da fonte profunda de Demócrito. Seu mote é quod sapio, satis est mihi, nos ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones, Pers., e eles se contentam com ele, podendo até viver dignamente, sem preocupar-se com a ciência nem atrapalhar o trabalho dela.

No que diz respeito aos que observam um método científico, estes têm aqui a escolha de proceder ou dogmática ou ceticamente, mas sempre com a obrigação de, em todos os casos, proceder sistematicamente. Se aqui menciono, com relação à primeira opção, o famoso Wolff, e com relação à segunda David Hume, então eu

posso, para meus atuais propósitos, deixar de mencionar os demais. Somente o caminho crítico está ainda aberto. Se o leitor teve a gentileza e a paciência de percorrê-lo em minha companhia, então ele pode agora, caso queira dar a sua contribuição para fazer dessa trilha uma ampla estrada, julgar se aquilo que em tantos séculos não se conseguiu poderá ser alcançado ainda antes de acabar-se o atual, a saber: levar a razão humana à plena satisfação naquilo que sempre alimentou - até aqui em vão - o seu desejo de saber.

GLOSSÁRIO

Ableitung = derivação

Absicht = propósito

allgeme*in* = universal, geral

Allgemeinheit - universalidade, generalidade

Allheit = totalidade

Amphibolie = anfibolia

anhängen = inerir, ser inerente a

annehmen = admitir

Anreiz = estímulo

Anschauung = intuição

ansehen - considerar

anzeigen = indicar, designar

Aufgabe = tarefa, problema

auf... gehen - aplicar-se a, referir-se a

Aufklärung = esclarecimento

ausmachen = constituir

ausüben = exercer

Bearbeitung = elaboração

Bedeutung = significado ou significação

bedingt = condicionado

Bedingung - condição

Begierde • desejo

Begriff = conceito

Beharrlichkeit = permanência

beifügen = acrescentar

beilegen = atribuir, acrescentar

belegen = atestar

Berichtigung = correção, pertinência

beruhen auf = basear-se em

Beschaffenheit = constituição, propriedade constitutiva bestehen = consistir

Bestimmung = determinação (no contexto teórico) ou destinação

(no contexto prático)

beurteilen = julgar

Beurteilung = julgamento

Bewegungsgrund = motivo

Bewegursache = causa motriz

Beweis = prova

Beweisgrund = demonstração ou argumento bewirken = efetuar

beziehen (sich) = relacionar(-se), referir(-se)

Beziehung = relação, referência

darlegen = apresentar

Darlegung = apresentação

darstellen = expor, apresentar

Darstellung = exposição, apresentação

dartun = estabelecer, explicitar

denken (sich) = representar-se (algo), conceber

denken = pensar

Ding an sich = coisa em si

durchgängig = completo

Einbildungskraft = imaginação Eindruck = impressão einschlagen = entrar, adentrar Einsicht = discernimento, compreensão einzeln = singular Endabsicht = propósito final entspringen = surgir entstehen = originar(-se)

Erfahrung = experiência

erhellen = tornar claro

erkennen =conhecer

Erkenntniskraft = poder cognitivo

Erkenntnisvermögen = faculdade de conhecimento

Erklärung = explicação ou definição

Erkundigung = informação

Erläuterung = explicação, esclarecimento

Erörterung = exposição, explicação

Erscheinung = fenômeno

erwägen = considerar, levar em consideração

Erweiterung = ampliação

Fehler = falha

Folge = sucessão, sequência, consequência Fortgang = avanço Fortschritt = progresso

Gedankending = produto do pensamento Gegenstand = objeto Gegenteil = contrário, oposto gehören *in* = pertencer a gehören zu = ter seu lugar em Gemeinschaft = comunidade Gemüth = mente Geschäft = trabalho, ofício Gesinnung = intenção Glaube = fé, crença gleichartig = homogêneo Gleichartigkeit = homogeneidade Grenze = limite

Grösse = quantidade, grandeza Grundlage = fundamento, base gründlich = rigoroso

Grundsatz = princípio, proposição fundamental

hervorbringen = produzir hineinbringen = introduzir Hirngespinst = fantasia

Illusion = ilusão *in* Ansehung... = em relação a Inbegriff = conjunto completo

Kanon = cânone

Kennzeichen = índices, características Kraft = força

Lehrsatz = teorema Leitfaden = fio condutor

mannigfaltig = diverso

Mannigfaltigkeit = diversidade

Menge = variedade, multiplicidade

Merkmal = característica, marca característica

Nachforschung = investigação nachsinnen = meditar Naturforscher = investigador da natureza Naturforschung = investigação da natureza Nötigung = coação

oberst = mais elevado, supremo Object = objeto

Phänomen = fenômeno Probirste*in* = pedra de toque, critério

Realität = realidade rechtfertigen = justificar

Rechtfertigung - justificação Rechtschaffenheit = probidade

Rechtsmässigkeit = conformidade ao direito, legitimidade

Reihe = série

Reihenfolge = sequência

Reiz = estímulo

rühren = estimular

Sche*in* = ilusão, aparência Scheinwissen = saber ilusório Schluss = inferência schulgerecht = escolástico Schwärmerei = visionariedade Selbst = eu

Selbstbewusstse*in* = autoconsciência Selbsterkenntnis = autoconhecimento selbsttätig = espontâneo, espontaneamente Selbsttätigkeit = autoatividade Sinnlichkeit = sensibilidade Sittlichkeit = moralidade Spontaneität = espontaneidade stattfinden = ter lugar, ocorrer, acontecer Stelle = posição, lugar

Triebfeder = móbil Totalität = totalidade

Überlegung = reflexão überschreiten = ultrapassar Überzeugung = convicção Umfang = alcance Unbedingte = incondicionado Unding = não coisa ou absurdo ungereim = absurdo

Untersuchung = investigação Urbild = arquétipo, modelo

Urgrund = fundamento originário - -

Urteilskraft = faculdade de julgar

Veränderung = modificação

Verbindung = ligação

Verehrung = veneração

Verfälschung = deturpação

Verhältnis = relação .

verheissen = prometer

Verknüpfung = conexão

vermitteln = mediar, fazer a mediação

Vermögen = faculdade

Vernunftschluss = silogismo

verschaffen = fornecer

Verschiedenheit = diversidade

Verstand = entendimento

Vielheit = pluralidade

Vollkommenheit = perfeição

Vorkommen = aparecer

Vorstellungskraft = poder de representação

Wahrnehmung = percepção Wechsel = mudança wechselseitig = reciprocamente

Wechselwirkung = reciprocidade, ação recíproca, comunidade

Weltbegriff = conceito cosmológico, conceito do mundo

Weltganz = universo, todo do mundo

Weltgebrauch = uso mundano

Weltidee = ideia do mundo

Wesen = ente, ser, essência

Willkür = arbítrio

wirklich = real, efetivo

Wirklichkeit = realidade wissen = saber, conhecer Wissen = saber

Zeichen = sinal

Zergliederung = decomposição

zufällig = contingente

zugestehen = conceder

Zugleichse*in* = simultaneidade

zukommen = pertencer, corresponder

zum Grunde legen = servir de fundamento (a algo)

Zusammenhang = concatenação, interconexão

Zusammennehmung = apreensão, apreensão conjunta

Zusammensetzung = composição

Zusammenstellung = reunião

Zusammentreffung = concordância

Zweckmässigkeit = conformidade a fins

COLEÇÃO PENSAMENTO HUMANO

• *A caminho da linguagem*, Mart*in* Heidegger

- *A Cidade de Deus (Parte I; Livros I a X),* Santo Agostinho

- *A Cidade de Deus (Parte II; LivrosXI a XXIII),* Santo Agostinho

• As *obras do amor,* Soren Aabye Kierkegaard

- *Confissões,* Santo Agostinho

- *Crítica da razão pura,* Immanuel Kant

- *Da reviravolta dos valores,* Max Scheler

- *Enéada II - A organização do cosmo,* Plotino

- *Ensaios e conferências*, Mart*in* Heidegger

- *Fenomenologia da vida religiosa,* Mart*in* Heidegger

• *Fenomenologia do espírito,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel

- *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação,* Friedrich D.E. Schleiermacher

- *Investigações filosóficas*, Ludwig Wittgenstein

- *Manifesto do partido comunista,* Karl Marx e Friedrich Engels

- *Parmênides,* Mart*in* Heidegger

- *Ser e tempo,* Mart*in* Heidegger

- *Ser e verdade*, Mart*in* Heidegger

- *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (Volume I), Hans-Georg Gadamer

- *Verdade e método: complementos e índice* (Volume 11), Hans-Georg Gadamer

- *O conceito de angústia,* Soren Aabye Kierkegaard

- *Pós-escrito às migalhas filosóficas - Vol. I,* Soren Aabye Kierkegaard

- *Metafísica dos costumes* - Immanuel Kant

- *Do eterno no homem* - Max Scheler

- *Pós-escrito às migalhas filosóficas - Vol. II,* Soren Aabye Kierkegaard

- *Crítica da faculdade de julgar,* Immanuel Kant

- *Ciência da Lógica - 1. A Doutrina do Ser,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel

- *Ciência da Lógica - 2. A Doutrina da Essência*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- *Crítica da razão prática*, Immanuel Kant

CULTURAL

Administração
Antropologia
Biografias
Comunicação
Dinâmicas e Jogos
Ecologia e Meio Ambiente
Educação e Pedagogia
Filosofia
História
Letras e Literatura
Obras de referência
Política
Psicologia
Saúde e Nutrição
Serviço Social e Trabalho
Sociologia

CATEQUÉTICO PASTORAL

Catequese
- Geral
- Crisma
- Primeira Eucaristia

Pastoral
- Geral
- Sacramental
- Familiar
- Social
- Ensino Religioso Escolar

TEOLÓGICO ESPIRITUAL

Biografias
Devocionários
Espiritualidade e Mística
Espiritualidade Mariana
Franciscanismo
Autoconhecimento
Liturgia
Obras de referência
Sagrada Escritura e Livros Apócrifos

Teologia
- Bíblica
- Histórica
- Prática
- Sistemática

REVISTAS

Concilium
Estudos Bíblicos
Grande Sinal
REB (Revista Eclesiástica Brasileira)
SEDOC (Serviço de Documentação)

VOZES NOBILIS

Uma linha editorial especial, com importantes autores, alto valor agregado e qualidade superior.

VOZES DE BOLSO

Obras clássicas de Ciências Humanas em formato de bolso.

PRODUTOS SAZONAIS

Folhinha do Sagrado Coração de Jesus
Calendário de mesa do Sagrado Coração de Jesus
Agenda do Sagrado Coração de Jesus
Almanaque Santo Antônio
Agendinha
Diário Vozes
Meditações para o dia a dia
Encontro diário com Deus
Guia Litúrgico

CADASTRE-SE
www.vozes.com.br

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Frei Luís, 100 – Centro – Cep 25689-900 – Petrópolis, RJ
Tel.: (24) 2233-9000 – Fax: (24) 2231-4676 – E-mail: vendas@vozes.com.br

UNIDADES NO BRASIL: Belo Horizonte, MG – Brasília, DF – Campinas, SP – Cuiabá, MT
Curitiba, PR – Fortaleza, CE – Goiânia, GO – Juiz de Fora, MG
Manaus, AM – Petrópolis, RJ – Porto Alegre, RS – Recife, PE – Rio de Janeiro, RJ
Salvador, BA – São Paulo, SP

Notas

[←1]

Adicionado em B. Traduzido a partir do latim, em cotejo com a versão alemã do editor [N.T.].

[←2]

Bacon repete aí o título da obra, abreviado: *Instauratio* (“Restauração"), de *lnstauratio Magna* (“Grande Restauração”). O editor alemão o traduziu e como que explicou ao leitor, usando a expressão *Erneuerung der Wissenschaften* (“renovação das ciências”). Julgamos interessante colocá-la entre colchetes, para que o leitor lusófono tenha a mesma informação que o leitor alemão [N.T.].

[←3]

A partir desse ponto, a edição A trazia o seguinte (A V-VI):

Para quem frui uma vida especulativa, os elogios de um juiz esclarecido e legítimo são, frente a seus modestos desejos, um forte estímulo para esforços cuja utilidade é grande, porém distante e, por isso. inteiramente desconhecida dos olhos vulgares.

A tal juiz e sua generosa atenção dedico agora este escrito e, do mesmo modo, todas as demais circunstâncias de minha carreira literária; e sou, com a mais profunda veneração.

De Sua Excelência Königsberg o leal e obediente

29 de março servidor

1781. *Immanuel Kant.*

[←4]

“Ainda há pouco a maior de todas, poderosa entre tantos genros e filhos - e agora exilada, enfraquecida” [N.T.].

[←5]

Ouvem-se muitas queixas sobre a superficialidade do modo de pensar de nossa época e o declínio da ciência rigorosa, Eu não creio, porém, que aquelas que têm seu fundamento bem estabelecido, como a matemática, a ciência da natureza etc., mereçam sequer minimamente essa acusação; elas antes afirmam a velha reputação de profundidade e, no caso da última, chegam até a superá-la. Esse mesmo espírito poderia provar-se real também em outros tipos de conhecimento, desde que se cuidasse primeiramente de retificar os seus princípios. Na falta desta correção, a indiferença, a dúvida e, afinal, uma forte crítica são antes as provas de um modo de pensar rigoroso. Nossa época é a verdadeira época da *crítica* a que tudo tem de submeter-se. A *religião*, por meio de sua *sacralidade*, e a *legislação*, por meio de sua *majestade*, querem em geral escapar a ela. Desse modo, porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pôde suportar o seu livre e público teste [N.A.],

[←6]

“Cuida de teu próprio lar e verás como são poucas as tuas coisas” (Pérsio. *Sátiras*, 4. 52) [N.T.].

[←7]

Muitos tradutores, entre eles Santos e Morujão, optaram por traduzir *Naturwissenschaft* por física, deduzindo pelo contexto - e também a partir da equivalência entre *Naturwissenschaft* e o termo latino *physica*, feita na Introdução (B 17) - que Kant usou esse termo como sinônimo da *Physik* de dois parágrafos antes. Neste ponto nos alinhamos a Rohden, Cuyer e Allen e a Caimi. que preferiram a literalidade conservada em “ciência da natureza" [N.T.j.

[←8]

Eu não sigo aqui à risca o fio da história do método experimental, cujos primórdios, de qualquer forma, não são bem conhecidos [N.A.],

[←9]

Nesta passagem, Kant parece estabelecer uma sutil diferença de significado entre *Gegenstand* e *Object*, duas palavras que, a rigor, só comportam a tradução por "objeto". Sempre que Kant usar ambos os termos no mesmo contexto, como ocorre aí, indicaremos entre parênteses a palavra alemã correspondente a cada "objeto". Nas demais ocorrências, porém, manteremos sempre "objeto", pois Kant não parece preocupado em manter essa diferença entre os dois termos. Foi esta a opção adotada também por, entre outros, Caimi e Esposito [N.T.].

[←10]

Este método, imitado do pesquisador da natureza, consiste, portanto, no seguinte: procurar pelos elementos da razão pura naquilo que *possa ser confirmado ou refutado por um experimento.* Ora, as proposições da razão pura, sobretudo quando se arriscam para além de todos os limites da experiência possível, não permitem que se faça qualquer experimento com seus objetos (tal como se faz na ciência da natureza): assim, só se poderá trabalhar com *conceitos* e *princípios* que assumimos *a priori*, na medida, de fato, em que eles sejam estruturados de tal forma que os mesmos objetos possam ser considerados por um lado como objetos dos sentidos e do entendimento para a experiência, mas por outro como objetos, próprios à razão isolada que ultrapassou todos os limites da experiência, que só podem ser pensados; os objetos são, portanto, considerados de dois lados distintos. Se se verifica então, quando as coisas são consideradas desse duplo ponto de vista, que ocorre uma concordância com o princípio da razão pura, ao passo que de um único ponto de vista surge um conflito inevitável da razão consigo mesma, então o experimento decide pela legitimidade de tal distinção |N.A.j.

[←11]

Erscheinungen. Literalmente, a palavra *Erscheinung* poderia ser traduzida por “aparição”, aquilo que aparece, por oposição ao que se oculta. No entanto, ela também corresponde, no alemão e no vocabulário kantiano, à palavra latina *Phaenomenon*, “fenômeno”, cuja contrapartida é o *Noumenon*, “númeno”. O próprio Kant acusou a sinonímia em A 249, circunstância a que Rohden e Moosburger chamam a atenção (p. 39). Por essa razão, consagrou-se nos estudos kantianos a tradução de *Erscheinung* por fenômeno, que mantemos aqui. Indicamos entre parênteses, contudo, as ocasiões em que Kant usou a versão germanizada da palavra *Phaenomenon: Phänomen, Phänomene* no plural |N.T.|.

[←12]

Este experimento da razão pura tem muito de similar àquele que os *químicos* chamam muitas vezes de experimento da *redução*, mas em geral de *procedimento sintético*. A *análise do metafísico* dividia o conhecimento puro *a priori* em dois elementos muito desiguais, quais sejam, aquele das coisas como fenômenos e, então, aquele das coisas em si mesmas. A *dialética* liga ambos novamente para *concordar* com a ideia racional necessária de um *incondicionado* e descobre que esta concordância somente ocorre por meio daquela diferença, a qual *é, portanto*, verdadeira (N.A.).

[←13]

> Assim as leis centrais dos movimentos dos corpos celestes forneceram certeza completa àquilo que Copérnico assumira inicialmente como mera hipótese e, ao mesmo tempo, provaram a força invisível que articula a estrutura do universo (a atração newtoniana), a qual não seria jamais descoberta se um primeiro não tivesse ousado, contra as evidências sensoriais, mas ainda assim de modo correto, procurar os movimentos observados não nos objetos celestes, mas em seu espectador. De modo a chamar a atenção para as primeiras tentativas de tal modificação, que são sempre hipotéticas, neste prefácio eu apresento como mera hipótese a mudança no modo de pensar, análoga à hipótese de Copérnico, que é levada a cabo na *Crítica*, muito embora no próprio tratado ela seja, a partir da constituição de nossas representações do espaço e do tempo e dos conceitos elementares do entendimento, provada não hipotética, mas apoditicamente [N.A.],

[←14]

“Nada considerar como feito quando há algo por fazer” [N.T.],

[←15]

Para conhecer um objeto é necessário que eu possa provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir de sua realidade, seja *a priori* pela razão). Eu posso, porém, pensar o que quer que eu queira, desde que apenas não caia em contradição comigo mesmo, i. e., desde que meu conceito apenas seja um pensamento possível, mesmo que eu não possa garantir que um objeto lhe corresponda no conjunto completo de todas as possibilidades. Para, no entanto, dar a esse conceito validade objetiva (possibilidade real, já que a primeira era meramente lógica), algo mais é requerido. Este mais, porém, não precisa ser buscado em fontes cognitivas teóricas: ele pode localizar-se em fontes práticas [N.A.J.

[←16]

O leitor deve ter em mente que “fenômeno”, como explicado anteriormente, traduz *Erscheinung*, cuja tradução literal seria “aparição”. Kant faz um jogo, aí, com o verbo e o substantivo: *dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint* - “que a *aparição* existe sem algo que nela *apareça*” |N.T.].

[←17]

Segundo Cuyer e Allen, citação de Horário *(Epístolas*, 2.1.87) cujo texto correto seria *quod mecum ignorat, solus volt scire videri* (“aquilo que é desconhecido de mim é o que ele unicamente quer aparentar que sabe’). A tradução da frase usada por Kant é a seguinte: “aquilo que ele. como eu, não sabe. ele quer aparentar que é o único a saber" |N.T.|.

[←18]

Eu só poderia chamar de uma efetiva ampliação, ainda que somente no modo de provar, aquela que fiz à página 275, por meio de uma nova refutação do *idealismo* psicológico e uma rigorosa prova (também a única possível, segundo creio) da realidade objetiva da intuição externa. O idealismo pode ser tido por inofensivo (embora na verdade não o seja) no que diz respeito aos fins essenciais da metafísica, mas permanece escandaloso, para a filosofia e a razão humana universal, ter de aceitar por mera crença a existência das coisas fora de nós (das quais, contudo, retiramos todo material para nossos conhecimentos, inclusive para nosso sentido interno) e, caso seja do agrado de alguém duvidar de sua existência, não poder opor-lhe nenhuma prova suficiente. Como há alguma obscuridade nos termos da prova, da terceira à sexta linha, peço que o seguinte período seja assim modificado: *"Mas este permanente não pode ser uma intuição em mim. Pois todos os fundamentos de determinação de minha existência que podem ser encontrados em mim são representações e, enquanto tais, necessitam elas mesmas de algo permanente delas distinto, em relação ao qual possam ser determinadas a mudança das mesmas e, portanto, a minha existência no tempo em que elas mudam."* Contra esta prova se pode presumivelmente dizer: "eu só sou imediatamente consciente daquilo que está em mim, i. e„ da minha *representação* das coisas externas"; permaneceria indecidido, portanto, se há ou não algo correspondente a ela fora de mim. Mas eu sou consciente de *minha existência no tempo* (portanto também.da sua determinabilidade neste) por meio da *experiência* interna, e isto é mais do que ser meramente consciente de minha representação, mas *é* a mesma coisa que a *consciência empírica de minha existência*, que só é determinável por meio da relação com algo que seja ligado, *fora de mim*, à minha existência. Assim, esta consciência de minha existência no tempo é idêntica à consciência de uma relação a algo fora de mim, e é portanto experiência, não ficção, sentido e não imaginação, e liga meu sentido externo ao interno de maneira indissociável: pois o sentido externo já está numa relação da intuição a algo real fora de mim, e a realidade do mesmo, à diferença da imagem, consiste simplesmente em que ele seja, tal como ocorrerá aqui, indissociavelmente ligado à própria experiência interna, como condição de sua possibilidade. Se eu pudesse ligar à *consciência intelectual* de minha existência na representação *"Eu sou"*, que acompanha todos os meus juízos e ações intelectuais, também a determinação de minha existência por meio de uma *intuição intelectual*, então não pertenceria necessariamente a ela a consciência de uma relação a algo fora de mim. Se, de fato, a consciência intelectual vem primeiro, mas a intuição interna, a única em que minha existência pode ser determinada, é sensível e está atrelada a uma condição temporal, esta última determinação, contudo, e portanto a própria experiência interna, dependem de algo persistente que não está em mim, que está, pois, em algo fora de mim com que eu tenho de considerar-me em relação: assim a realidade do sentido externo se liga necessariamente à do interno com vistas à possibilidade de uma experiência em geral. i. e„ eu sou tão seguramente consciente de que há coisas fora de mim. referidas ao meu sentido, quanto sou consciente de que eu mesmo existo determinadamente no tjjmpo. Quais intuições dadas, contudo, correspondem a objetos reais fora de mim: quais, portanto, pertencem aos *sentidos* externos: quais são atribuíveis a eles, e não à imaginação, isso é algo que tem de ser decidido em cada caso particular, segundo as regras pelas quais se diferencia a experiência em geral (inclusive a interna) da imagem, tendo-se sempre por fundamento o princípio de que existe uma efetiva experiência externa. Aqui se pode ainda acrescentar a seguinte observação: a representação de algo *persistente* na existência não é idêntica à *representação persistente'*, pois esta pode, como todas as nossas representações - inclusive as da matéria -, ser bastante mutável e cambiável, e se refere todavia a algo persistente que tem de ser, portanto, uma coisa externa e distinta de todas as minhas representações, uma coisa cuja existência está necessariamente incluída na *determinação* de minha própria existência, constituindo ambas uma única experiência que não ocorreria internamente se não fosse ao mesmo tempo (em parte) externa. O "como?" é tão pouco elucidável, aqui, quanto o "como" em geral pensamos no tempo o fixo, cuja simultaneidade com o cambiante produz o conceito de mudança [N.A.|.

[←19]

Ao final, acrescentaremos os parágrafos de A que foram omitidos em B, bem como o índice que constava da edição original, e indicaremos as diferenças de estrutura entre a “Introdução A” e a “Introdução B”, aqui traduzida. Outras diferenças relevantes serão indicadas em nota, ao longo do texto de B. Com isso, nossa solução se mostra mais próxima daquela de Santos e Morujão, que colocaram a “Introdução A” ao final da “Introdução B”, mas se distancia daquelas que, seguindo a edição alemã da Felix Meiner (org. de Jens Timmermann), colocaram o “índice A” e a “Introdução A” antes da “Introdução B” - caso das traduções de Guyer e Wood e de Caimi. Outras ainda, como Colli, Pluhar e Delamarre e Marty, colocaram todos os trechos exclusivos de A em notas de rodapé. Sem falar naquelas que, a exemplo de Meiklejohn e Rohden e de Moosburger, simplesmente omitiram a edição A. Nossa ideia foi dar maior destaque à edição B - daí colocá-la em primeiro lugar -, sem, contudo, deixar de dar ao leitor uma ideia clara de como era a estrutura da introdução em A e quais os trechos omitidos em B - daí colocá-la à parte, ao final, em vez de colocá-la dispersa em notas, Quanto à inclusão das passagens exclusivas de A em uma nova edição da *Crítica da razão pura*, trata-se de algo cuja importância, conforme a praxe das traduções surgidas nas últimas três décadas, tornou-se certamente indiscutível [N.T.],

[←20]

O trecho “do que tudo o que foi dito” foi acrescentado em B [N.T.j.

[←21]

Normalmente, traduzimos *Vermögen* por “faculdade", seguindo com isso a consagrada praxe. Aqui, porém, *Vermögen*, que tem também o sentido de “capacidade”, apareceu contraposta a *Unvermögen*, cuja tradução tem de ser por “incapacidade”. Assim, tivemos de abrir uma exceção à regra e, a exemplo de boa parte dos tradutores (p. ex., Santos e Morujão, Rohden, Guyer e Wood, Colli), traduzir *Vermögen*, neste caso apenas, por “capacidade” [N.T.],

[←22]

Trecho final do parágrafo (a partir de “Deus, liberdade...”) acrescentado em B [N.T.].

[←23]

Número “IV” acrescentado em B. Em A este tópico é subdivisão do tópico “I” (N.T.J.

[←24]

O parágrafo seguinte foi acrescentado em B, no lugar de um parágrafo cuja traduçao se encontra abaixo, na “Introdução A” [N.T.],

[←25]

A Academia manteve aí a formulação de A: “sair do conceito...” *(aus dem Begriffe hinausgehen).* Em B se lê “ir além do conceito...” *[über den Begriff hinausgehen)* [N.T.].

[←26]

O período “reside inteiramente fora desse conceito e” *{.liegt ganz ausser jenem Begriffe, und) i*oi acrescentado *em* B |N.T.).

[←27]

A palavra “desconhecido” (*unbekannte*), em “desconhecido = x”, foi acrescentada em B |N.T.].

[←28]

A partir daqui, A trazia ainda um último parágrafo, traduzido abaixo na “Introdução A” (N.T.].

[←29]

Muitos ainda poderiam questionar esse último ponto no que diz respeito à ciência pura da natureza. Basta observar, contudo, as proposições que aparecem no início da verdadeira física (a empírica), como aquela da persistência da mesma quantidade de matéria, da inércia, da igualdade de ação e reação etc: logo se adquire assim a convicção de que elas constituem uma *physicam puram* (ou *rationalem*) que merece certamente, como uma ciência própria, ser tratada separadamente em toda a sua extensão, seja esta estreita ou ampla |N.A.|.

[←30]

Este tópico corresponde ao tópico II de A. Cf. abaixo a “Introdução A” [N.T.].

[←31]

A partir de “mas com o nosso... ’, a edição da Academia manteve o texto de A. Em B ele seria substituído por: “mas com os nossos conceitos *a priori* de objetos” *{sondern mit unsem Begriffen a priori von Gegenständen)* |N.T.).

[←32]

As duas frases que fecham o parágrafo são acréscimo de B [N.T.].

[←33]

Frase acrescida em B [N.T.].

[←34]

A continuação desta frase substituiu em B o seguinte texto de A: “porque os conceitos de prazer e desprazer, de apetites e inclinações, de escolha etc., que são todos de origem empírica, têm de ser aí pressupostos” [N.T.]

[←35]

A divisão da estética em parágrafos e a sua numeração foram acrescentadas em B (N.T.).

[←36]

Acompanhamos a opção dos portugueses Santos e Morujão na versão de *Mannigfaltige* por “diverso”, em detrimento de "múltiplo", que foi a opção adotada por, entre outros, Rohden e Moosburger e também por Caimi. Parece-nos que o elemento que Kant quer enfatizar com a expressão *Mannifaltige é* menos a multiplicidade, em que sobressai o caráter quantitativo, do que a diversidade, em que sobressai o caráter qualitativo, ligado à presença de importantes *diferenças* na intuição sensível |N.T.].

[←37]

A exemplo da maioria dos tradutores para línguas neolatinas (p. ex., Rohden e Moosburger, Santos e Morujão, Caimi...), vertemos *Gestalt* por “figura”, de modo a diferenciar este termo de *Form*, “forma” - ctiferenciação não preservada em boa parte das traduções inglesas, caso de Guyer e Wood |N.T.|.

[←38]

Os alemães são os únicos a empregar hoje a palavra estética para denotar aquilo que os outros denominam crítica do gosto. Na base disso há uma esperança frustrada, que o brilhante analista Baumgarten abraçou, de submeter o julgamento crítico do belo a princípios racionais e elevar as regras do mesmo à condição de ciência. Mas essa tentativa é vã. Pois as ditas regras ou critérios são, segundo suas fontes mais importantes, meramente empíricas e não podem jamais servir, portanto, como leis determinadas *a priori* pelas quais o juízo de gosto tivesse de pautar-se; é antes este último que constitui a verdadeira pedra de toque daquelas primeiras. Por isso é aconselhável ou deixar essa denominação novamente de lado e mantê-la naquela primeira acepção (com a qual estaríamos mais próximos da linguagem e do sentido dos antigos, junto aos quais era bastante conhecida a divisão do conhecimento em *aisthetá kai noetú* [o sensível e o inteligível]), ou partilhar a denominação com a filosofia especulativa e tomar a estética ora no sentido transcendental, ora em um significado psicológico (N.A.]

[←39]

A partir de “vamos primeiramente...”, trecho acrescentado em B. Em A se lia somente “vamos primeiramente considerar o espaço" |N.T.].

[←40]

Em A este item “3” era na verdade o “4”. 0 “3” de A trazia o seguinte: 3) A certeza apodítica de todas as proposições matemáticas, bem como a possibilidade de sua construção *a priori*, fundam-se na necessidade *a priori*. Se essa representação do espaço fosse um conceito adquirido a posteriori, gerado a partir da experiência externa geral, os primeiros princípios da determinação matemática não seriam nada além de percepções. Eles teriam, portanto, toda a contingência da percepção, e não seria sequer necessário que entre dois pontos houvesse apenas uma linha, mas isto teria de ser ensinado a cada vez pela experiência. O que é emprestado à experiência tem também uma universalidade meramente comparativa, a saber, por indução. Somente se poderia dizer, portanto, que, pelo que se observou até aqui, não se encontrou nenhum espaço que tivesse mais do que três dimensões [N.T.].

[←41]

Correspondentemente, este item “4” era em A o “5” e o seu texto, um pouco diverso, era o seguinte: 5) 0 espaço é representado como uma grandeza infinita dada. Um conceito universal de espaço (que é comum tanto a um pé como a uma vara) não pode determinar nada com vistas à grandeza. Se não fosse pela ausência de limites no progresso da intuição, nenhum conceito de relações traria consigo um princípio de infinitude [N.T.],

[←42]

Todo o texto do g 3 foi acrescentado em B |N.T.].

[←43]

A continuação deste parágrafo é diferente em A. 0 seu texto é o seguinte: Daí que essa condição subjetiva de todos os fenômenos externos não possa ser comparada a nenhuma outra. 0 sabor agradável de um vinho não pertence às determinações objetivas do vinho, portanto a um objeto considerado mesmo como fenómeno, mas sim à peculiar constituição do sentido em um sujeito que o desfruta. As cores não são propriedades constitutivas dos corpos a cuja intuição inerem, mas, do mesmo modo, meras modificações do senüdo da visão, que é afetado pela luz de um certo modo. O espaço, pelo contrário, pertence necessariamente, como condição dos objetos *(Objecte)* externos, ao fenômeno ou intuição dos mesmos. Gosto e cores não são de modo algum condições necessárias sob as quais os objetos *(Gegenstände)* podem tornar-se objetos *(Objecte)* dos sentidos para nós. Eles se ligam aos fenómenos apenas como efeitos contingentemente acrescentados da nossa organização particular. Por isso eles também não são representações *a priori*, mas apenas se fundamentam nas sensações, sendo que o sabor agradável se funda mesmo no sentimento (de prazer e desprazer) como um efeito da sensação. Ninguém pode ter também, *a priori*, nem a representação de uma cor nem um gosto qualquer; o espaço, porém, diz respeito apenas à forma pura da intuição e não contém em si sensação alguma (nada empírico), e todos os modos e determinações do espaço podem, e mesmo devem, ser representados *a priori* se tanto conceitos das figuras como das relações devem originar-se. Somente por meio dele é possível que coisas sejam objetos externos para nós [N.A.].

[←44]

Título acrescentado em B, assim como a numeração do parágrafo [N.T.].

[←45]

Número 1) acrescentado em B [N.T.].

[←46]

"Simultaneidade" e "sucessão" traduzem aí, respectivamente, *Zugleichsein* e *Aufeinanderfolgen*, que literalmente se verteriam por "ser-simultâneo" e "seguir-se-um-aooutro". Nos parênteses que vêm um pouco abaixo, no mesmo parágrafo, nos permitimos uma maior literali- dade para verter *zugleich* e *nach einander* [N.T.].

[←47]

Todo o § 5 acrescentado em B [N.T.].

[←48]

Eu posso dizer, de fato, que minhas representações se seguem umas às outras; isto significa apenas, contudo, que somos conscientes delas como em uma sequência temporal, i. e., segundo a forma do sentido interno. Por isso o tempo não é algo em si mesmo, nem tampouco uma determinação que se ligasse objetivamente às coisas |N.A.|.

[←49]

Undinge. Na linguagem corrente, *Unding é* usada com o sentido de absurdo, sem-sentido etc. Aqui, porém, era preciso levar em conta o significado propriamente filosófico da expressão. A exemplo de Caimi, optamos pela tradução quase literal: “não coisas”, i. e., duas “coisas” que na verdade não existem como coisas. Rohden usou “não entes”, Santos e Morujão preferiram “não seres" [N.T.].

[←50]

O numeral romano “I” foi acrescentado em B. tendo em vista o acréscimo dos itens “II” a “IV” a estas “Observações” [N.T.].

[←51]

Note-se novamente o jogo com *Erscheinung* e *erscheinen:* "(...| eine blosse *Erscheinung* enthalte, denn das Recht kann gar nicht *erscheinen* |...|" |N.T.J.

[←52]

Segundo sugerem Cuyer e Wood, a palavra *Beziehung* denotaria aí a relação da sensibilidade aos objetos em geral, marcando uma transição em relação à palavra *Verhältnis*, usada para denotar a relação dos objetos entre si. Daí termos julgado preferível, acompanhando Guyer e Wood (que usam *relation)*, traduzir *Beziehung* por “relação" a traduzi-la por “referência”, que foi a opção de Caimi e de Rohden e Moosburger [N.T.].

[←53]

Último período (a partir de “e que possa [...]") acrescentado em B |N.T.].

[←54]

A partir daqui, o restante da “Estética transcendental” é acréscimo da segunda edição [N.T.].

[←55]

Linhas antes Kant usara a palavra *Selbsttätigkeit*, que traduzimos por “autoatividade” para conservar o seu sentido mais literal. Aqui ele emprega *selbsttätig* como advérbio e, para evitar uma solução esdrúxula como “autoativamente”, recorremos ao outro sentido usual da palavra: “espontaneamente”. Diante dessa dificuldade, a maioria dos tradutores de línguas latinas optou por traduzir o próprio substantivo *Selbsttätigkeit* por “espontaneidade" (Santos e Morujão; Caimi) ou “atividade espontânea” (Rohden; Colli). No entanto, o próprio Kant usará algumas linhas adiante a palavra *Spontaneität*, de modo que julgamos preferível usar duas palavras diferentes para esses dois substantivos, mostrando que, embora Kant os use aparentemente com o mesmo sentido, tal espontaneidade deve ser compreendida também nessa acepção mais precisa de uma autoatividade [N.T.].

[←56]

Há aqui um jogo, similar ao que existe entre *erscheinen* e *Erscheinung,* entre as palavras *erscheinen* (de “tal como aparecem") e *Schein* (que traduzimos por “ilusão”). Muitos tradutores optaram por “aparência” para verter essa palavra, de modo a preservar essa proximidade com o *erscheinen.* Caimi, ciente da importância de sublinhar o elemento ilusório contido em *Schein*, optou por “aparência ilusória”. A exemplo da maior parte dos tradutores de língua inglesa, preferimos a solução mais simples de “ilusão”, a não ser quando *Schein* seja utilizado, num sentido mais corriqueiro, para designar a “aparência” de algo (como *Schein der Notwendigkeit*, “aparência de necessidade", em 13 20) [N.T.|.

[←57]

Os predicados do fenômeno podem ser atribuídos ao próprio objeto em sua relação ao nosso sentido, como por exemplo a cor vermelha ou o cheiro à rosa; a ilusão, porém, não pode jamais ser atribuída como predicado ao objeto, justamente porque ela atribui ao objeto em si aquilo que lhe pertence apenas na relação aos sentidos ou ao sujeito em geral, como por exemplo os dois anéis que se atribuiram inicialmente a Saturno. Aquilo que é encontrável não no objeto em si mesmo, mas sempre nas relações deste ao sujeito, e inseparável da representação do último, é o fenômeno, de modo que os predicados do espaço e do tempo são atribuídos com razão aos objetos dos sentidos, e não há aqui qualquer ilusão. Se, pelo contrário, atribuo o vermelho à rosa em si, os anéis a Saturno ou a *extensão a* todos os objetos externos em si, sem ter em vista uma relação determinada desses objetos ao sujeito e sem limitar o meu juízo a isso, neste caso, sim, é que surge a ilusão [N.A.].

[←58]

Kant faz aqui um jogo com as palavras *Kanrm* (cânon), *Organon* (órganon) e *Kathartikon*, palavra adaptada por ele do grego que não consta nem do Grimm. A exemplo de Caimi, optamos por substantivar o adjetivo catártico, como que para significar algo que tem uma função catár- tica para o entendimento comum [N.T.j.

[←59]

Como se o pensamento fosse no primeiro caso uma função do *entendimento*, no segundo da *faculdade de julgar* e no terceiro da *razão*. Uma observação que será esclarecida na sequência [N.A.l.

[←60]

O texto compreendido pelos parágrafos 11 e 12 foi acrescido em B [N.T.].

[←61]

Primeiros princípios metafísicos da ciência natural [N.A.],

[←62]

Kant usa a palavra de origem germânica *(Allheit)* e coloca entre parênteses o seu sinônimo de origem latina *(Totalität).* Ambas significam “totalidade” [N.T.].

[←63]

A partir deste ponto, começava em A o último parágrafo da “Primeira seção da dedução seguido peias seções segunda e terceira, que constituíam em A um outro texto e que reproduziremos ao final da “Dedução transcendental” da edição B. A partir daqui, portanto, e até o final da “Segunda seção da dedução trata-se de um texto só presente em B. [N.T.].

[←64]

Este é um ponto em que é notável a diversidade de soluções adotadas pelos tradutores. Para traduzir *Verbinduny*, neste peculiar contexto da dedução transcendental das categorias, observamos, entre outras, as seguintes soluções: “ligação” (Rohden e Moosburger; Santos e Mo- rujão), “enlace” (Caimi), »combination" (Cuyer e Wood; Pluhar e Kemp Smith), “conjunction” (Meiklejohn), “synthèse” (Tremesaygues e Pacaud; Renault), “liaison” (Delamarre e Marty), “congiunzione” (Colli). “unificazione” (Gentile e Lombardo-Radice). Os únicos que tiveram o trabalho facilitado foram os holandeses Veenbaas e Visser, que, dispondo de uma palavra de origem tedesca, puseram adotar “verbinding”. Parece-nos que cada opção tem as suas vantagens e desvantagens. Sendo a tradução mais habitual para *Verbinduny*, “ligação” nos pareceu a melhor opção também por permitir diferenciar este termo de outros, como “conexão” e “composição”, que Kant diferenciará daquele em passagens como a nota da página B 201. “Síntese” indicaria tratar-se aqui da ação de síntese, o que de fato é o caso, mas não preservaria a diferença em relação ao termo *Synthese*, também usado com frequência por Kant. “Combinação”, adotada pela maior parte dos tradutores de língua inglesa, sugere um tipo muito frouxo de ligação. Quanto a “enlace”, por fim, o problema parece estar na natureza da imagem implicada no termo (“laço", “enlaçar"), que, a nosso ver, não soa tão adequada para traduzir *Verbinduny* [N.T.].

[←65]

Não interessa aqui se as próprias representações são idênticas e, portanto, se podem ser analiticamente pensadas, uma por meio da outra. Na medida em que se trata do diverso, a *consciência* de uma tem de ser sempre diferenciada da consciência da outra, e o que importa aqui é apenas a síntese dessa (possível) consciência [N.A.].

[←66]

A unidade analítica da consciência é inerente a todo conceito comum enquanto tal; quando, por exemplo, eu penso no vermelho em geral, eu me represento através disso uma propriedade constitutiva que (como característica) pode ser encontrada em qualquer parte e ser ligada a outras representações; assim, somente por meio de uma unidade sintética possível previamente pensada posso eu representar-me a analítica. Uma representação que deve ser pensada como comum a diversas outras é vista como pertencente a representações que, além dela, têm em si algo distinto; consequentemente, ela tem de ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que meramente possíveis), antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência que ela torna em *conceptus communis* [conceito comum], E a unidade sintética da apercepção é, assim, o ponto mais alto a que se tem de elevar todo uso do entendimento, inclusive a lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental; tal faculdade é, na verdade, o próprio entendimento [N.A.].

[←67]

O espaço e o tempo, e todas as partes dos mesmos, são intuições, portanto representações singulares, com o diverso que eles contêm em si (cf. a Estética transe); não são meros conceitos, portanto, através dos quais essa mesma consciência fosse descoberta como estando em muitas representações, mas em muitas representações como contidas em uma consciência delas, portanto como reunidas, e, por conseguinte, a unidade da consciência [fosse descoberta] como sendo sintética, mas ao mesmo tempo originária. Essa singularidade dos mesmos é importante na aplicação (cf. § 25) [N.A.J.

[←68]

Normalmente, traduzimos *Grundsatz* por “princípio”. Aqui, porém, o contexto justificou a tradução mais literal: Kant se refere à proposição *(Satz)* de que havia tratado no parágrafo anterior, acrescentando agora a partícula *Grund* (“fundamental”). E em seguida ele usa a palavra *Princip*, de origem latina, para qualificar essa “proposição fundamental” - uma qualificação que corrobora a preferência pelo uso de “princípio” para traduzir *Grundsatz*, mas que neste levou o próprio Kant a valer-se dos dois termos distintos [N.T.].

[←69]

A difundida doutrina das quatro figuras silogísticas concerne apenas aos silogismos categóricos; e mesmo que ela não seja mais do que uma arte de, por meio do ocultamento das consequências imediatas *(consequentiae immediatae)* entre as premissas de um silogismo puro. criar a ilusão de mais tipos de inferência do que o da primeira figura, ela não teria tido com isso nenhum sucesso especial se não tivesse conseguido chamar bastante atenção para os juízos categóricos como aqueles a que todos os outros têm de ser referidos - o que é falso, no entanto, de acordo com o § 9 [N.A.].

[←70]

A demonstração se baseia na unidade representada da intuição em que um objeto é dado, a qual encerra sempre em si uma síntese do diverso dado a uma intuição e já contém a relação deste último à unidade da apercepção [N.A.].

[←71]

O movimento de um objeto no espaço não pertence a uma ciência pura, portanto não também à geometria, pois não se pode conhecer *a priori* que algo esteja em movimento, mas apenas por meio da experiência. O movimento como descrição do espaço, porém, é um ato puro da síntese sucessiva do diverso em uma intuição externa em geral por meio da imaginação produtiva e, portanto, não pertence apenas à geometria, mas também à filosofia transcendental |N.A.].

[←72]

> Eu não entendo como se pode encontrar tanta dificuldade em [entender] que o sentido interno seja afetado por nós mesmos. Cada ato da atenção pode nos dar um exemplo disso. Nele, o entendimento determina sempre o sentido interno, em conformidade com a ligação que ele pensa, a uma intuição interna que corresponda ao diverso na síntese do entendimento. O quanto a mente seja, desse modo, comumente afetada, é algo que qualquer um poderá perceber em si [N.A.],

[←73]

Como aqui, excepcionalmente, Kant usou o verbo substantivado *Anschauen* para “um intuir”, em vez de *eine Anschauung* (“uma intuição”), traduzimos também o *ein Denken* por “um pensar”, contrariamente à nossa opção habitual de traduzir *Denken* por “pensamento" [N.T.].

[←74]

O “eu penso" expressa o ato de determinar minha existência. A existência já está dada aí, mas o modo pelo qual eu deveria determiná-la, i. e., colocar em mim o diverso a ela pertencente, ainda não está dado aí. Para isso se exige a autointuição, em cujo fundamento tem de haver uma forma dada *a priori*, i. e., o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Como não tenho uma outra autointuição, contudo, que antes do ato de *determinar* desse em mim o *determinante* - do qual só tenho consciência no que diz respeito à sua espontaneidade - do mesmo modo como o *tempo* dá o determinável, então não posso determinar minha existência como um ser espontâneo; mas apenas me represento a espontaneidade de meu pensar, i. e., do determinar, e minha existência permanece determinável apenas sensivelmente, i. e„ como a existência de um fenômeno. Esta espontaneidade, porém, faz com que eu me chame *inteligência* [N.A.].

[←75]

Representado como *objeto* (tal como, de fato, se requer na geometria), o espaço contém mais do que a mera forma da intuição, a saber, a *reunião* do diverso dado em uma representação *intuitiva* segundo a forma da sensibilidade, de tal modo que a *forma da intuição* fornece apenas o diverso, mas a *intuição formal* fornece a unidade da representação. Na Estética contei esta unidade como pertencente apenas à sensibilidade, de modo a sublinhar que ela precede todo conceito apesar de pressupor uma síntese que não pertence aos sentidos, pela qual todos os conceitos de espaço e tempo se tornam primeiramente possíveis. Pois, uma vez que por meio dela (quando o entendimento determina a sensibilidade) são dados, em primeiro lugar, o espaço ou o tempo como intuições, então a unidade dessa intuição *a priori* pertence ao espaço e ao tempo, e não ao conceito do entendimento (§ 24) (N.A.J.

[←76]

De tal modo se prova: que a síntese da apreensão, que é empírica, tem de ser necessariamente conforme à síntese da apercepçáo, que é intelectual e está contida inteiramente *a priori* na categoria. É sempre a mesma espontaneidade que, lá sob o nome de imaginação, aqui de entendimento, introduz a ligação no diverso da intuição [NA].

[←77]

Para que ninguém se precipite, de maneira apressada, nas preocupantes consequências desvantajosas dessa proposição, lembrarei apenas que as categorias não são limitadas, no *pensamento*, pelas condições de nossa intuição sensível, mas têm antes um campo ilimitado; e apenas o *conhecimento* daquilo que nós pensamos demanda a determinação do objeto, a intuição; quanto a onde, na falta desta, o pensamento de um objeto pode ter ainda suas verdadeiras e úteis consequências para o *uso da razão* pelo sujeito - uso este, contudo, que não se dirige à determinação do objeto, portanto ao conhecimento, mas sim à determinação do sujeito e de seu agir -, isto *é* algo que não pode ainda ser aqui apresentado [N.A. j.

[←78]

Esta específica passagem (“que este seja... de um certo modo”) é tematizada por Mario Caimi no artigo "Lateinische Strukturen in Kants Stil. Mit besonderer Berücksichtigung der Erklärung des Begriffes vom Gegenstand in KrV A 104” (in: PINZANI, A. & ROHDEN, V. *Critica da razão tradutora* - Sobre a dificuldade de traduzir Kant. Florianópolis: Nefiponline, 2010). Seguindo a sua sugestão, e em proximidade com sua solução na tradução para o espanhol, eliminamos a segunda negativa do texto alemão: [...] *da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind* |N.T.|.

[←79]

Deve-se dar a maior atenção a essa proposição, que é de grande importância. Todas as representações têm uma referência necessária a uma possível consciência empírica: pois, se elas não a tivessem, e fosse impossível tornar-se consciente delas, isto significaria simplesmente que elas não existem. Toda consciência empírica, no entanto, tem uma referência necessária a uma consciência transcendental (antecedente a toda experiência singular), qual seja, a consciência de mim mesmo como a apercepção originária. E absolutamente necessário, portanto, que em meus conhecimentos toda consciência pertença a uma consciência (de mim mesmo). Aqui, porém, trata-se de uma unidade sintética do diverso (consciência) que é conhecida *a priori* e, assim, fornece diretamente o fundamento das proposições sintéticas *a priori*, que dizem respeito ao pensamento puro, do mesmo modo como o espaço e o tempo fornecem o fundamento daquelas proposições que concernem à forma da mera intuição. A proposição sintética de que toda consciência empírica diferente tem de ser ligada em uma única autoconsciência é o princípio sintético e absolutamente primeiro de nosso pensamento em geral. Não se deve perder de vista, contudo, que a simples representação eu é, em relação a todas as outras (cuja unidade coletiva ela toma possível), a consciência transcendental. Pouco importa aqui se essa representação é clara (consciência empírica) ou obscura, ou mesmo se é efetiva; mas a possibilidade da forma lógica de todo conhecimento se baseia necessariamente na relação a essa apercepção como uma *faculdade* [N.A.],

[←80]

> Que a imaginação seja ela própria um ingrediente necessário da percepção não foi, até aqui, concebido por nenhuma psicologia. Isto se deve, de um lado, a que se limitava essa faculdade somente às reproduções, e, de outro, a que se acreditava que os sentidos não apenas nos forneceriam impressões, mas também as reuniriam e produziriam imagens dos objetos - para o que se exige, além da receptividade das impressões, também algo mais, a saber, uma função da síntese das mesmas [N.A.],

[←81]

Aqui Kant usou a palavra *Object* precedida do pronome indefinido *einem*, normalmente minúsculo, grafado em caixa alta [N.T.J.

[←82]

A ausência da faculdade de julgar é, de fato, aquilo a que se chama burrice, e tal deficiência não pode ser sanada. Uma mente embotada ou limitada, a que não falte nada senão o grau adequado de entendimento e conceitos próprios ao mesmo, pode ser perfeitamente suprida por meio do ensino, e levada até mesmo à erudição. Como nesse caso, no entanto, costuma-se sofrer também a falta daquela (da *secunda Petri),* não é nada incomum encontrar homens muito eruditos que, no uso de sua ciência, permitem entrever aquele nunca sanável defeito [N.A.].

[←83]

Aqui Kant usa o termo *Principium*, de origem latina, para diferenciar de *Grundsatz*, de origem alemã: *Principium dieser Grundsätze*, "princípio desses princípios". Como, segundo explicado anteriormente, julgamos preferível não diferenciá-los em português (posto serem sinônimos em alemão), também aqui não fizemos a diferenciação (N.T.)

[←84]

Toda *ligação (conjunctio) é* ou *composição (compositio)* ou *conexão (nexus).* A primeira é a síntese do diverso em que *uma coisa não pertence necessariamente à outra*, como, por exemplo, no caso de dois triângulos que, formados a partir da divisão de um quadrado por uma diagonal, não pertencem necessariamente um ao outro. O mesmo vale para a síntese do *homogêneo* em tudo o que pode ser *matematicamente* considerado (a qual, por seu turno, pode ser subdividida em síntese de *agregação* e síntese de *coalizão*, a primeira direcionada a quantidades *extensivas*, a segunda a quantidades *intensivas).* A segunda ligação *(nexus) é* a síntese do diverso em que *uma coisa pertence necessariamente à outra*, como, por exemplo, no caso da ligação do acidente com a substância, ou da causa com o efeito, e em que, portanto, também se representa o *heterogêneo* como ligado, embora *a priori*. Denomino *dinâmica* a esta ligação porque ela não é arbitrária e diz respeito à ligação da *existência* do diverso (a qual, por seu turno, pode ser subdividida em ligação *física*, que é a dos fenômenos entre si, e *metafísica*, que é a ligação dos fenômenos na faculdade de conhecimento *a priori)* [N.A.].

[←85]

Modo em latim no original [N.T.].

[←86]

Aqui vale lembrar novamente que *Erscheinung* significa “aparição”, i. e., o substantivo correspondente a “aparecer”, *scheinen.* E Kant, em geral, estabelece uma sinonímia entre *Erscheinung* e *phaenomenon.* É como se ele dissesse, aqui, que o substrato das “aparições” é o próprio “aparecer”, aquilo que lhes é essencial, o próprio fato *de que* existem, ao passo que as modificações dizem respeito ao modo *como* existem [N.T.].

[←87]

“Nada pode surgir do nada, nada pode reverter a nada.”

[←88]

Linhas antes, traduzimos *besondere Arten* por “modos particulares”. Aqui, julgamos preferível traduzir *besonderes Dasein* por “existência especial” porque, a exemplo de Pluhar, entendemos que o adjetivo *besonder* tem aqui o sentido de “diferenciado”, por oposição a algo que fosse igual, ao passo que no caso anterior ele tinha o sentido de “particular”, por oposição a algo geral - no caso, o “modo de existir” em geral [N.T.].

[←89]

A exemplo de Guyer, julgamos preferível traduzir *Radicale* por “fundamental”, sacrificando a literalidade, para deixar claro o sentido em que Kant utiliza aí a palavra *Radical* (aquilo que está na raiz, no fundamento) [N.T.].

[←90]

Aqui Kant começa a diferenciar as palavras *Veränderung* e *Wechsel*, que poderiam ser ambas traduzidas por “modificação”. Optamos por manter “modificação” para a primeira, que é mais utilizada, e adotar “mudança” para *Wechsel* [N.T.].

[←91]

Traduzimos *nötigen* por “coagir” e, na oração seguinte, *Nötigung* por “coação”, dando sentido à frase como um todo. *Nötigen* significa coagir, forçar ou necessitar, assim como *Nötigung* significa coação, forçação e necessitação - a primeira das quais *é* claramente preferível em português [N.T.].

[←92]

Observe-se bem que eu não estou falando da modificação de certas relações em geral, mas sim da modificação do estado. Daí decorre que, se um corpo se move uniformemente, ele não modifica seu estado (do movimento); isso só ocorre se o seu movimento aumenta ou diminui [N.A.].

[←93]

Normalmente, traduzimos *Verstandesbegriff* por “conceito do entendimento”, que é o mais conforme à tradição. Aqui, excepcionalmente, traduzimos essa expressão por “conceito intelectual” de modo a evitar o duplo genitivo *(“do* entendimento *da* sequência...”) e a consequente ambiguidade [N.T.|.

[←94]

Como aponta Caimi, esta oração deu margem a diversas interpretações. Em *wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem anderen enthält, é* difícil saber a quem Kant se refere com *dieses e in dem anderen*. Na tradução mais literal, adotada por Guyer, o certo seria traduzir esses termos por, respectivamente, “esta” e “na outra”. Nesse caso, porém, a frase não faria muito sentido, pois esta oração estaria dizendo o mesmo que a anterior. Caimi preferiu “esta [relación]” e “en la otra", conservando quanto a esta a ambiguidade do alemão (explicada em nota). A nosso ver, a interpretação que dá mais sentido ao conjunto da frase é a de Esposito, que assume uma inversão acidental dos termos por Kant: em vez de “esta”/”aquela”, “aquela”/”esta” ou, como sugerimos, “aquela” e “nesta última”. Somente assim se invertem os termos da primeira oração e faz sentido a passagem da “relação de influência” para a “relação de reciprocidade” [N.T.].

[←95]

Kant usou a expressão latina no curso do texto sem italicizá-la, como que tentando formar uma palavra em alemão a partir da palavra latina. A exemplo de outros tradutores, como Guyer, julgamos preferível utilizar a correspondente palavra portuguesa [N.T.].

[←96]

A unidade do todo do mundo, no qual todos os fenômenos devem ser conectados, é claramente uma mera decorrência do princípio, tacitamente admitido, da comunidade de todas as substâncias que são simultâneas: pois, se fossem isoladas, elas não constituiriam um todo como partes, a sua conexão (reciprocidade do diverso) não seria necessária apenas em virtude da simultaneidade e não se poderia inferir desta, como uma relação meramente ideal, aquela como uma relação real. No lugar apropriado, contudo, nós mostramos que a comunidade é, de fato, o fundamento da possibilidade de um conhecimento empírico da coexistência, e que, portanto, somente a partir desta se pode, retroativamente, inferir aquela como sua condição [N.A.].

[←97]

Como aponta Caimi, pode-se interpretar que o *von denen* refira-se tanto a coisas como a conceitos. No primeiro caso, teríamos “das quais”; no segundo, “dos quais”. Também se poderia interpretar, como faz Renaut, que o *von denen* se refere tanto às coisas como aos conceitos. A segunda das três opções, não adotada pelo próprio Caimi, mas seguida pela maioria dos tradutores (como Esposito e Rohden, p. ex.) pareceu-nos a mais coerente com o restante da frase [N.T.].

[←98]

Esta última frase, bem como o tópico intitulado “Refutação do idealismo”, foram acrescentados na segunda edição [N.T.],

[←99]

A consciência *imediata* da existência das coisas externas não é pressuposta no teorema acima, mas sim provada, quer possamos discernir a possibilidade dessa consciência ou não. Quanto a esta possibilidade, a pergunta seria se nós possuímos apenas um sentido interno e nenhum externo, e apenas imagens externas. É claro, todavia, que, mesmo para apenas imaginar algo como externo, i. e., apresentá-lo ao sentido na intuição, nós já temos de possuir um sentido externo e, por meio dele, de distinguir imediatamente a mera receptividade de uma intuição externa, de um lado, da espontaneidade que caracteriza toda imagem. Pois um sentido externo meramente imaginado aniquilaria a própria faculdade de intuir que deve ser determinada através da imaginação [N.A.j.

[←100]

Com a realidade de uma coisa eu afirmo certamente mais do que a possibilidade, mas não *na coisa;* pois esta não pode conter mais, na realidade, do que aquilo que estava contido em sua possibilidade completa. Como, no entanto, a possibilidade era tão somente uma posição da coisa em relação ao entendimento (ao seu uso empírico), a realidade é, do mesmo modo, uma conexão da mesma com a percepção [N.A.|.

[←101]

Pode-se pensar facilmente o não ser da matéria, mas os antigos não deduziam daí a sua contingência. A simples mudança do ser e do não ser de um dado estado de uma coisa, em que toda modificação consiste, não prova a contingência desse estado como que a partir da realidade de seu oposto; o repouso de um corpo, por exemplo, que se segue ao movimento, não prova a contingência deste último por ser o seu oposto. Pois aqui este só *se contrapõe* àquele logicamente, não *realiter.* Para provar a contingência de seu movimento seria preciso provar que, *em vez* de mover-se, o corpo poderia ter ficado em repouso *no instante anterior,* e não *no seguinte-*, pois neste caso os dois opostos podem perfeitamente coexistir um com o outro [N.A.].

[←102]

A maioria dos tradutores entende que, em *ersieht man daraus*, *o daraus* se refere ao que fora dito na frase anterior. Cuyer e Esposito, a nosso ver corretamente, entenderam que Kant se referia ao que seria dito na frase seguinte [N.T.],

[←103]

Foi excluído em B o seguinte trecho, que em A (241) dava sequência ao parágrafo: Na exposição da tábua de categorias, acima, nós nos dispensamos de definir cada uma delas porque nosso propósito, que somente concerne ao seu uso sintético, não o fazia necessário, e ninguém precisa assumir responsabilidade por empreitadas desnecessárias de que podemos dispensar-nos. Isso não foi escusa, mas sim a importante regra de prudência de não arriscar imediatamente com definições, e não buscar nem pretender completude ou precisão na determinação do conceito, quando se pode estar satisfeito com uma ou outra característica do mesmo, sem mesmo necessitar para isso de uma enumeração completa de todas as características que o constituem por inteiro. Agora se mostra, porém, que a razão dessa cautela era ainda mais profunda, qual seja, a de que, mesmo que quiséssemos, não podíamos defini-lo* *. Pelo contrário: quando se retiram todas as condições da sensibilidade, que caracterizam um uso empírico possível, e se toma as categorias por conceitos de coisas em geral (portanto de uso transcendental), não resta nada a fazer com elas a não ser considerar a função lógica nos juízos como condição de possibilidade das coisas, sem poder mostrar, sequer minimamente, onde elas podem ter sua aplicação e seu objeto, portanto como podem, sem a sensibilidade, ter algum significado e validade objetiva no entendimento. * Penso aqui na definição real, que não apenas fornece palavras diferentes e mais compreensíveis para o nome de uma coisa, mas contém em si uma clara *marca característica* pela qual o *objeto (definitum)* pode ser sempre conhecido com segurança, e toma aplicável o conceito explicado. A explicação real seria aquela, portanto, que torna claro não apenas o conceito, mas também a sua *realidade objetiva.* As explicações matemáticas, que expõem o objeto na intuição em conformidade com o conceito, são do último tipo [N.T.].

[←104]

Em uma palavra, nenhum desses conceitos pode ser de modo algum compreendido, nem sua possibilidade real estabelecida, caso toda intuição sensível (a única que temos) seja retirada; e só resta então a possibilidade lógica, i. e., que o conceito (pensamento) seja possível. Mas não é disso que se trata aqui, e sim de saber se o conceito se refere a um objeto e, portanto, se significa algo [N.A.].

[←105]

Em A (244) este parágrafo era sucedido pelo seguinte, que foi omitido em B: Há algo de estranho, e mesmo de absurdo, no fato de que deva haver um conceito ao qual tem de corresponder um significado e que, todavia, não pode ser explicado. Mas no caso das categorias há uma peculiaridade: elas só podem ter um significado determinado, e uma referência a algum objeto, por meio da *condição sensível* universal que, no entanto, fora deixada de lado da categoria pura porque esta, do contrário, conteria apenas a função lógica de colocar o diverso sob um conceito. A partir dessa função, porém, i. e., da mera forma do conceito, não se pode conhecer nada, nem discernir qual objeto a ela pertence, pois se fez abstração justamente da condição sensível sob a qual objetos em geral podem ser dados sob ela. Por isso as categorias precisavam ainda, além do conceito puro do entendimento, de determinações de sua aplicação à sensibilidade em geral (esquema), e sem estas não seriam conceitos por meio dos quais um objeto possa ser conhecido ou discernido de outros, mas apenas tahtos modos de pensar um objeto para intuições possíveis e dar-lhe o seu significado segundo alguma função do entendimento (sob condições ainda indefinidas), i. e„ *defini-lo-*, elas próprias, contudo, não poderiam ser definidas. As funções lógicas do juízo em geral - unidade e pluralidade, afirmação e negação, sujeito e predicado - não podem ser definidas sem que se caia em um círculo, pois a definição teria de ser ela própria um juízo e, portanto, já teria de conter essas funções. Mas as categorias puras não são outra coisa senão representações das coisas em geral, conforme o diverso de sua intuição tenha de ser pensado através de uma ou outra dessas funções lógicas: a quantidade é a determinação que só pode ser pensada por meio de um juízo que tenha quantidade; a realidade, por meio de um juízo afirmativo; a substância é aquilo que, em relação à intuição, tem de ser o último sujeito de todas as determinações. O que isto seja, porém, antes das coisas em relação às quais esta ou aquela função, em vez daquela outra, terá de ser empregada, é algo que permanece aqui inteiramente indeterminado: sem a condição da intuição sensível, portanto, para a qual elas contêm a síntese, as categorias não têm qualquer referência a um objeto determinado, não podem defini-lo e, por conseguinte, não possuem em si mesmas a validade de conceitos objetivos [N.T.].

[←106]

Como adverte Caimi, esta última oração também podería ser interpretada, em virtude da ambiguidade presente no texto alemão, do seguinte modo: “sem que se possa pensar ou determinar um objeto por meio delas apenas". A maioria dos tradutores (Ribas; Tremesaygues e Pacaud; Guyer) a interpretou assim. Caimi, no entanto, preferiu supor que o sujeito da última oração era, por extensão, o mesmo das orações anteriores, i. e., as categorias. Esta também nos pareceu a melhor solução [N.T.].

[←107]

Em A (248) começava a partir daqui, com um novo parágrafo, o seguinte trecho de A: Na medida em que podem ser pensados como objetos segundo a unidade das categorias, os fenômenos se denominam *Phaenomena.* Se suponho coisas que são meros objetos do entendimento e, não obstante, podem ser dadas a uma intuição - ainda que não à sensível (portanto *coram intuitu intellectuali)* -, então tais coisas se denominariam *Noumena* (*intelligibilia*). Poder-se-ia pensar, então, que o conceito de fenômeno, tal como limitado pela estética transcendental, já fornecería por si mesmo a realidade objetiva dos *noumenorum* e justificaria a divisão dos objetos em *phaenomena* e *noumena,* portanto também do mundo em um mundo dos sentidos e outro do entendimento *(mundus sensibilis et inteltígibilis*), e isso de tal modo que a diferença não dissesse respeito apenas à forma lógica do conhecimento claro ou obscuro de uma única e mesma coisa, mas à diferença no modo como os objetos podem ser originariamente dados ao nosso conhecimento - diferença na qual eles se distinguem uns dos outros em si mesmos segundo a espécie. Pois, se os sentidos nos representam algo somente *tal como ele aparece,* este algo também tem de ser, em si mesmo, uma coisa e um objeto de uma intuição não sensível, i. e., do entendimento; ou seja, tem de ser possível um conhecimento em que não se encontre nenhuma sensibilidade e que tenha apenas realidade objetiva absoluta, um conhecimento, com efeito, pelo qual os objetos nos sejam representados *tal como são,* ao passo que no uso empírico de nosso entendimento as coisas só são conhecidas *tal como aparecem.*

Além do uso empírico das categorias, portanto (que se limita às condições sensíveis), haveria também um uso puro e, não obstante, válido objetivamente; e nós não poderíamos afirmar o que dissemos até aqui: que os conhecimentos puros de nosso entendimento não eram mais, em parte alguma, do que princípios da exposição do fenômeno que, mesmo *a priori,* só se referiam à possibilidade formal da experiência; pois aqui se abriria para nós todo um outro território, como que um mundo pensado no espírito (talvez até mesmo intuído), que poderia ocupar o nosso entendimento de maneira igualmente intensa e muito mais nobre. Todas as nossas representações são, de fato, referidas pelo entendimento a algum objeto, e, como os fenômenos não são senão representações, o entendimento os refere a um *algo* como o objeto da intuição sensível: mas este algo é, nessa medida, apenas o objeto transcendental. Este, contudo, significa um algo=x de que nada sabemos, nem sequer poderíamos saber (segundo a atual disposição de nosso entendimento), e que serve apenas como um correlato da unidade da apercepção para a unidade do diverso na intuição sensível, através da qual o entendimento unifica o mesmo no conceito de um objeto. Este objeto transcendental não pode ser de modo algum separado do *datis* sensível, pois do contrário não restaria nada permitindo pensá-lo. Ele não é, portanto, um objeto do conhecimento em si mesmo, mas apenas a representação dos fenômenos sob o conceito de um objeto em geral que é por meio deles determinável.

Justamente por isso as categorias não representam um objeto específico, dado somente ao entendimento, mas servem apenas para determinar o objeto transcendental através daquilo que é dado na sensibilidade, para desse modo conhecer, empiricamente, fenômenos sob conceitos de objetos.

No que diz respeito à causa, contudo, em virtude da qual nós, não satisfeitos com o substrato da sensibilidade, atribuímos aos *phaenomenis* também *noumena* que só o entendimento puro pode pensar, baseia-se no seguinte. A sensibilidade e seu campo, que é o dos fenômenos, são eles próprios limitados pelo entendimento quanto a não dizerem respeito às coisas em si mesmas, mas apenas ao modo como as coisas nos aparecem através de nossa constituição subjetiva. Este foi o resultado da estética transcendental como um todo, e do conceito de um fenômeno em geral se segue naturalmente que algo tem de corresponder-lhe que não é em si mesmo fenómeno, já que o fenômeno não pode ser nada por si mesmo e fora de nosso modo de representação; se não deve, pois, formar-se um círculo constante, a palavra “fenômeno” já indica a referência a algo cuja representação imediata, embora de fato sensível, tem de ser em si mesma, independentemente dessa constituição de nossa sensibilidade (em que se funda a forma de nossa intuição), algo, i. e., um objeto independente de nossa sensibilidade. Disso surge, pois, o conceito de um *noumenon,* que não é todavia de modo algum positivo e não significa um conhecimento determinado de alguma coisa, mas apenas o pensamento de algo em geral em que eu faço abstração de toda forma da intuição sensível. Para que com isso, no entanto, um *noumenon* signifique um objeto verdadeiro, distinguível de todos os fenômenos (*Phänomenen*), não é suficiente que eu *liberte* meus pensamentos de todas as condições da intuição sensível, mas eu teria de possuir ainda, além disso, um

fundamento para *supor* um outro modo da intuição, diferente da sensível, sob a qual tal objeto pudesse ser dado. Mais acima não pudemos, de fato, provar que a intuição sensível é a única intuição em geral possível, mas apenas que ela o é *para nós;* também não pudemos provar, contudo, que um outro modo da intuição seria possível; e, embora o nosso pensamento possa abstrair de toda sensibilidade, permanece todavia a questão de se esse objeto não seria então a mera forma de um conceito, e de se com tal separação sequer sobraria um objeto em algum lugar.

O objeto *(Object)* a que refiro o fenômeno em geral é o objeto (*Gegenstand)* transcendental, i. e„ o pensamento inteiramente indeterminado de algo em geral. Este não pode denominar-se *noumenon,* pois não sei nada do que ele seja em si mesmo, nem tenho dele qualquer conceito a não ser o do objeto de uma intuição sensível em geral, o qual, portanto, é idêntico para todos os fenômenos. Eu não posso pensá-lo por meio das categorias, pois estas servem para colocar a intuição sensível sob o conceito de um objeto em geral. Um uso puro da categoria é de fato possível, i. e., sem contradição, mas não tem qualquer validade objetiva, já que não diz respeito a uma intuição que devesse, por meio dela, receber a unidade do objeto. Pois a categoria é, em todo caso, uma mera função do pensamento, pela qual nenhum objeto me é dado, mas apenas se pensa aquilo que pode ser dado na intuição [N.T.],

[←108]

Com este parágrafo começa o trecho que foi acrescentado em B, em substituição àquele de A que foi retirado. Ele termina com o parágrafo que começa em B 308 e se encerra em B 309 [N.TJ.

[←109]

Aqui Kant deixa de italicizar a palavra *noumenon*, parecendo querer incorporá-la ao próprio léxico alemão. Logo no início do parágrafo seguinte isto se confirma: em vez de grafar *nou- rnena* no plural, que seria o correto em latim, ele estabelece o plural conforme as regras do alemão: *noumenen*. Assim sendo, optamos por utilizar a palavra correspondente ao latim *noumenon* em português, qual seja, “número" [N.T.].

[←110]

Não se deve, em lugar dessa expressão, empregar a de um mundo *intelectual*, como se costuma fazer no discurso alemão; pois intelectuais ou sensíveis são apenas os *conhecimentos*. 0 que, no entanto, só pode ser *objeto (Gegenstand)* de um ou outro modo de intuir - caso dos objetos (*Objecte)*, portanto - tem de denominar-se (em que pese a dureza do tom) inteligível ou sensível [N.A.].

[←111]

Kant alternou entre as expressões *dasein* e *existieren*, ambos correspondentes ao nosso “existir”: *alles, was da ist, existiert ab*... Na falta de duas palavras sinônimas em português, tivemos de repetir o “existir” [N.T.].

[←112]

Como aponta Caimi, *die ersten*, que nós interpretamos - e, a exemplo de Esposito, assim traduzimos - como sendo “os conceitos”, também poderiam referir-se às relações. 0 próprio Caimi, no entanto, ao traduzir die ersten por “os primeiros”, indicou tratar-se, segundo sua interpretação, dos conceitos. Os tradutores ingleses, ao contrário dos latinos, puderam conservar a ambiguidade do alemão, traduzindo *die ersten* por “the former” [N.T.].

[←113]

Caso se quisesse adotar aqui a saída habitual, pela qual ao menos as *realitates noumena* não pudessem opor-se umas às outras, seria preciso dar um exemplo de tal realidade pura e independente dos sentidos, de modo que fosse possível saber se ela, em geral, representa algo ou absolutamente nada. Mas não se pode tomar um exemplo de parte alguma a não ser da experiência, que jamais fornece algo além de *phaenomena.* Essa proposição significa apenas, portanto, que o conceito que contém meras afirmações não contém nada de negativo; uma proposição de que jamais duvidamos [N.A.].

[←114]

A sensibilidade, subordinada ao entendimento como o objeto a que ele aplica a sua função, é a fonte dos conhecimentos reais. Justamente ela, contudo, na medida em que influencia a própria ação do entendimento e o determina para os juízos, é a fonte do erro [N.A.].

[←115]

Conforme a praxe, traduziremos *Vernunftschluss* por “silogismo”. Nesta única ocorrência, porém, pareceu-nos necessário traduzir literalmente a expressão, de modo a deixar clara a oposição estabelecida por Kant entre a inferência da razão e a inferência do entendimento [N.T.],

[←116]

Ele também estendeu o seu conceito, é claro, a conhecimentos especulativos que fossem puros e dados inteiramente *a priori*, inclusive à matemática, muito embora esta só tenha seu objeto na experiência possível. Não posso segui-lo nisto, porém, tampouco como na dedução mística dessas ideias ou nos exageros com que, por assim dizer, as hipostasiou, por mais que a elevada linguagem empregada por ele nesse campo seja perfeitamente apropriada a uma interpretação mais modesta e adequada à natureza das coisas [NA],

[←117]

Traduzimos *Allheit* por “todo” e *Totalität* por “totalidade”, para indicar que se tratava de dois termos distintos. Na verdade, porém, são as palavras de origem respectivamente germânica e latina para o mesmo conceito: totalidade |N.T.].

[←118]

Neste parágrafo, Kant usou tanto *Beziehung* (em todas as ocorrências da primeira frase) como *Verhältnis* (em todas da segunda) para referir-se à mesma coisa. Isto favorece claramente a opção de Guyer e Wood; Rohden (entre outros), por nós também adotada, de traduzir *Beziehung* ora por "relação", ora por "referência", a depender do contexto. Alguns tradutores optaram por traduzir *Beziehung* sempre por "referência", de modo a reservar "relação" para *Verhältnis* [NA],

[←119]

A metafísica tem por verdadeiro fim de sua investigação apenas três ideias: Deus, liberdade e imortalidade, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro como uma conclusão necessária. Tudo aquilo com que essa ciência se ocupe para além disso lhe serve apenas como meio para chegar a essas ideias e à sua realidade. Ela não necessita delas em vista da ciência natural, mas sim para ir além da natureza. Discerni-las faria com que a teologia a moral e, através da ligação de ambas, a religião, portanto o fim mais elevado de nossa existência, dependesse apenas da faculdade especulativa da razão e de mais nada. Em uma representação sistemática dessas ideias, a ordem aduzida, sintética, seria a mais apropriada; na elaboração, porém, que tem de precedê-la necessariamente, a analítica, que inverte essa ordem, será a mais apropriada ao fim de completar nosso grande projeto, na medida em que avancemos daquilo que a experiência nos dá para a doutrina da alma, para a doutrina do mundo, e desta para o conhecimento de Deus [N.A.].

[←120]

A continuação da frase foi acrescida em B. A partir deste ponto, inicia-se o texto com que Kant reescreveu, em B, o restante do capítulo (B 406432). A versão da primeira edição (A 348-405) será apresentada na sequência [N.T.].

[←121]

> A clareza não é, como dizem os lógicos, a consciência de uma representação; pois um certo grau de clareza que não baste para a rememoração pode ser encontrado até mesmo em muitas representações obscuras, já que sem consciência alguma nós não faríamos qualquer distinção na ligação de representações obscuras, e isto é algo que conseguimos fazer quanto às características de muitos conceitos (como aqueles do direito e da equidade, ou do músico que, no fantasiar, compreende muitas notas ao mesmo tempo). Uma representação é clara, isto sim, quando a consciência é nela suficiente para a consciência da diferença entre ela e as demais. Se ela é suficiente para a distinção, mas não para a consciência da distinção, então a representação teria ainda de ser denominada obscura. Há incontáveis graus da consciência, portanto, até o seu desaparecimento [N.A.],

[←122]

Aqueles que acreditam ter feito o suficiente para abrir uma nova possibilidade, quando insistem que ninguém poderia mostrar qualquer contradição em suas pressuposições (tal como é comum àqueles que acreditam discernir a possibilidade de um pensamento, do qual só têm um exemplo nas intuições empíricas da vida humana, mesmo após a sua cessação), podem ser levados a um grande embaraço através de outras possibilidades, que não são em nada mais audaciosas. E desse tipo a possibilidade da divisão de uma substância simples em muitas outras substâncias e, inversamente, a confluência (coalizão) de muitas em uma simples. Pois, embora a divisibilidade pressuponha um composto, ela não exige necessariamente um composto de substâncias, mas apenas de graus (das diversas faculdades) de uma e mesma substância. Assim como se pode pensar todas as forças e faculdades da alma, inclusive a da consciência, como cortadas pela metade, mas de tal modo que continue sempre havendo substância, assim também se poderia representar, sem contradição, que a metade cortada se conserva - não nela, mas fora dela - e, na medida em que foi cortado pela metade tudo o que é nela real e tem um grau, portanto toda a sua existência, sem que nada faltasse, então surgiria fora dela uma outra substância particular. Pois a pluralidade que foi dividida já existia antes, mas não como pluralidade de substâncias, e sim como *quantum* de existência em cada realidade; e a unidade da substância era apenas um modo de existir que, através dessa divisão, transformou-se em uma variedade de subsistências. Desse mesmo modo, porém, também diversas substâncias simples poderíam, por seu tumo, confluir em uma, e nada se perdería com isso a não ser a variedade de subsistências, na medida em que essa uma conteria em si um grau da realidade de todas as anteriores; e talvez as substâncias simples que nos dão o fenômeno de uma matéria pudessem, por meio de uma semelhante divisão dinâmica das almas-pais, produzir almas-crianças como quantidades intensivas, à medida que aquelas, por seu turno, compensassem sua redução através da coalizão com novos materiais de mesmo tipo. Estou bem longe de atribuir o mínimo valor ou validade a semelhantes fantasias, e os princípios da analítica acima já deixaram bem claro que não se deve fazer nenhum outro uso das categorias (como aquela da substância) a não ser na experiência. Se o racionalista, contudo, é suficientemente atrevido para, sem nenhuma intuição permanente pela qual fosse dado um objeto, fazer da mera faculdade de pensar um ser subsistente por si mesmo apenas porque a unidade da apercepção no pensamento não lhe permite nenhuma explicação a partir do composto, em vez de admitir, como seria melhor, que não sabe explicar a natureza de uma natureza pensante, por que não deve o materialista, mesmo sem poder aduzir experiência alguma às suas possibilidades, ter direito ao mesmo atrevimento e empregar o seu princípio, com apoio na unidade formal do primeiro, para um uso oposto? [N.A.]

[←123]

O “eu penso”, como já dito, é uma proposição empírica e contém em si a proposição “eu existo”. Mas eu não posso dizer “tudo o que pensa existe”; pois nesse caso a propriedade de pensar tornaria todo ser que a possui em um ser necessário. Também a minha existência, portanto, não pode, como defendia Descartes, ser considerada como decorrente da proposição “eu penso” (pois então a premissa maior “tudo o que pensa existe” teria de antecedê-la), mas é idêntica a ela. Ela exprime uma intuição empírica indeterminada, i. e., uma percepção (pro vando todavia, portanto, que já a sensação, que pertence assim à sensibilidade, serve de fundamento a essa proposição existencial), mas antecede a experiência que deve determinar o objeto da percepção, através da categoria, em relação ao tempo; e a existência, aqui, não é ainda uma categoria, que não se refere a um objeto dado indeterminadamente, mas a um de que se tem o conceito e do qual se quer saber se também é posto fora desse conceito ou não. Uma percepção indeterminada significa apenas, aqui, algo real que foi dado, e apenas para o pensamento em geral, portanto não como fenômeno nem como coisa em si mesma (número), mas sim como algo que de fato existe e é caracterizado, como tal, na proposição “eu penso”. Pois é preciso notar que, quando denominei empírica a proposição “eu penso”, não quis dizer com isso que o eu seja uma representação empírica nessa proposição; ela é antes puramente intelectual, pois pertence ao pensamento em geral. Sem alguma representação empírica, contudo, para fornecer material ao pensamento, o *actus* “eu penso” não teria lugar, e o empírico é somente a condição da aplicação ou do uso da faculdade intelectual pura [N.A.],

[←124]

Kant usou aqui uma metáfora: *so auf einer Haarespitze gestellt.* Literalmente, poder-se-ia traduzi-la assim: “tão assentada em uma ponta de cabelo”. Optamos por eliminar a metáfora e tomar a passagem compreensível em português [N.T.],

[←125]

Como dito anteriormente, apresentamos agora o texto original (edição A) dos “Paralogismos”, tal como ele continuava a partir de A 348 (B 406) [N.T.].

[←126]

É muito fácil dar a essa prova a habitual vestimenta da precisão escolástica. Para os meus propósitos, porém, é suficiente tornar a demonstração visível, ainda que de um modo popular [N.A.].

[←127]

Uma bola elástica que se choca com outra igual em linha reta comunica a esta todo o seu movimento, portanto todo o seu estado (se só se levam em conta os lugares no espaço). Agora suponham, por analogia com semelhantes corpos, substâncias tais que uma influencia as representações e a consciência da outra: pode-se pensar uma série inteira das mesmas em que a primeira comunicasse o seu estado e sua consciência à segunda, esta comunicasse o seu estado, juntamente com o da substância anterior, à terceira, e esta, do mesmo modo, comunicasse os estados de todas as anteriores, juntamente com o seu próprio e sua consciência. A última substância, portanto, seria consciente, como de seu próprio estado, de todos os estados das substâncias modificadas antes dela, pois estes teriam sido transmitidos a ela juntamente com a consciência; e, apesar disso, ela não teria sido a mesma pessoa em todos esses estados [N.A.].

[←128]

Deve-se observar com atenção a seguinte proposição, paradoxal, mas correta: no espaço não há nada além do *que é nele* representado. Pois o espaço não *ê*, *ele* próprio, outra coisa senão uma representação; por conseguinte, aquilo que está nele tem de estar contido na representação, e no espaço não há nada a não ser na medida em que seja efetivamente representado nele. Tem de soar estranha, certamente, a proposição de que uma coisa só possa existir na representação de si, mas ela perde aqui o elemento repulsivo na medida em que as coisas com que temos de lidar não são coisas em si, mas apenas fenômenos, i. e„ representações [N.A.],

[←129]

Quanto a como o simples, por seu turno, corresponde aqui à categoria de realidade, isto é algo que não posso mostrar ainda, mas que será tratado no capítulo seguinte, por ocasião de um outro uso que a razão faz do *mesmo* conceito [N.A.J.

[←130]

O todo absoluto da série das condições para um dado condicionado é sempre incondicionado, pois fora dela não há outras condições em relação às quais ele pudesse ser condicionado. Mas esse todo absoluto de uma série é apenas uma ideia, ou antes um conceito problemático, cuja possibilidade tem de ser buscada, e, de fato, na referência ao modo como o incondicionado pode estar aí contido enquanto a verdadeira ideia transcendental de que se trata [N.A.].

[←131]

Tomada *adjective* (*formaliter*), natureza significa a concatenação das determinações de uma coisa segundo um princípio interno da causalidade. Por natureza *substantive (materialiter)*, pelo contrário, entende-se o conjunto completo dos fenômenos na medida em que estes sâo inteiramente concatenados por meio de um princípio interno da causalidade. No primeiro sentido se fala da natureza da matéria fluida, do fogo etc., e se emprega essa palavra apenas *adjective*-, quando, pelo contrário, se fala das coisas da natureza, tem-se em mente um todo subsistente |N.A,|,

[←132]

As antinomias se seguem umas às outras segundo a ordem das ideias transcendentais acima introduzidas [N.A.J.

[←133]

Ainda se coloca a questão, entretanto, sobre se Epicuro jamais apresentou esses princípios como afirmações objetivas. Se eles não fossem mais, digamos, do que máximas do uso especulativo da razão, então ele mostrava com isso um espírito filosófico mais autêntico do que o de qualquer outro filósofo da Antiguidade. Que na explicação dos fenômenos tenhamos de operar como se o campo de investigação não fosse cortado por qualquer limite ou começo do mundo; que tenhamos de tomar a matéria do mundo tal como este deve ser se queremos ser ensinados por ela através da experiência; que não devamos admitir nenhuma outra geração dos acontecimentos a não ser na medida em que estes sejam determinados por leis imutáveis da natureza; e que, por fim, não devamos utilizar nenhuma causa diferente do mundo: tais são princípios ainda bastante corretos, embora pouco observados, tanto para ampliar a filosofia especulativa como para encontrar os princípios da moral independentemente de quaisquer fontes estranhas, sem que se possa, por isso, acusar de querer *negar* aquelas proposições dogmáticas aquele que apenas pede para *ignorá-las* quando estamos ocupados com a mera especulação [N.A.],

[←134]

Embora não se possa dar uma resposta à questão sobre qual a constituição de um objeto transcendental, ou seja, o *que é ele*, pode-se perfeitamente dizer que a própria *questão* não é *nada*, já que não foi dado qualquer objeto da mesma. Por isso todas as questões da doutrina transcendental da alma são também solúveis e, de fato, estão respondidas; pois elas concernem ao sujeito transcendental de todos os fenômenos internos, que não é ele próprio um fenômeno e, portanto, não é dado como objeto, e no qual nenhuma das categorias (às quais é efetivamente dirigida a pergunta) encontra condições para sua aplicação. Este é um caso, portanto, em que vale o dito comum de que nenhuma resposta também é uma resposta, ou seja, que é inteiramente nula e vazia uma questão sobre a constituição de algo que, por estar inteiramente fora da esfera dos objetos que podem ser-nos dados, não pode ser pensado através de nenhum predicado determinado [N.A.].

[←135]

Até aqui eu também o denominei idealismo ***formal,*** para diferenciá-lo do idealismo ***material,*** i. e., o vulgar, que duvida ou nega a existência das coisas externas. Em muitos casos parece mais aconselhável empregar esta última expressão, em lugar daquela mencionada acima, para evitar qualquer mal-entendido [N.A.],

[←136]

Essa série do mundo não pode, portanto, ser nem maior nem menor do que o único regresso empírico possível em que se baseia o seu conceito. E como este não pode fornecer um infinito determinado, muito menos um finito determinado (absolutamente limitado), é evidente, a partir disso, que não podemos assumir a quantidade do mundo nem como finita nem como infinita, pois o regresso (através do qual aquela é representada) não admite nenhuma das duas alternativas [N.A.J.

[←137]

Observar-se-á que a prova foi conduzida aqui de um modo inteiramente distinto daquele da prova dogmática na antítese da primeira antinomia. Lá nós havíamos tomado o mundo sensível, segundo o modo de representação habitual e dogmático, por uma coisa que, no que diz respeito à sua totalidade, era dada em si mesma antes de qualquer regresso, e, uma vez que ele não ocupava todo o tempo e todos os espaços, lhe havíamos recusado um lugar determinado em ambos. Também a consequência, portanto, foi diferente da atual, já que se inferiu a infinitude real do mesmo [N.A.].

[←138]

Pois o entendimento não admite *entre os fenômenos* uma condição que fosse ela própria empiricamente incondicionada. Se uma condição *inteligível*, porém, que não pertencesse como um membro à série dos fenômenos, pudesse ser concebida para um condicionado (no fenômeno), ela poderia ser admitida como *empiricamente incondicionada*, de modo que com isso não ocorresse qualquer interrupção no regresso empírico contínuo [N.A.].

[←139]

A efetiva moralidade das ações (mérito e culpa), mesmo em nosso próprio comportamento, permanece, pois, inteiramente oculta para nós. Nossas imputações só podem ser referidas ao caráter empírico. O quanto delas, porém, pode ser imputado ao puro efeito da liberdade, o quanto à mera natureza e ao erro inocente do temperamento, ou à sua afortunada constituição *(mérito fortunae*), isto é algo que ninguém pode estabelecer com rigor, nem, portanto, julgar com inteira justiça [N.A.].

[←140]

Através desse princípio, portanto, toda coisa é referida a um correlato comum, qual seja, a possibilidade total, a qual (i. e., a matéria para todos os predicados possíveis), se fosse encontrada na ideia de uma coisa singular, provaria uma afinidade de todo possível por meio da identidade do fundamento das determinações completas do mesmo. A *determinabilidade* de todo *conceito* está submetida à *universalidade* (universalitas) do princípio da exclusão de um mediador entre dois predicados opostos; a *determinação* de uma *coisa*, porém, está submetida à *totalidade* (universitas) ou ao conjunto completo de todos os predicados possíveis [N.A.].

[←141]

As observações e cálculos dos astrônomos nos ensinaram muita coisa admirável, mas o mais importante é que nos revelaram o abismo da ignorância, que a razão humana jamais se representaria tão profundo sem tais conhecimentos, e que tem de produzir, na reflexão sobre ele, uma grande modificação na determinação dos propósitos finais de nosso uso da razão [N.A.].

[←142]

Mesmo sendo uma mera representação, esse ideal do ser realíssimo é primeiramente *realizado*, i. e., transformado em objeto, depois *hipostasiado* e, finalmente, tal como mostraremos, é até mesmo *personificado* por meio de um progresso natural da razão visando completar a unidade; pois a unidade regulativa da experiência nâo se baseia nos próprios fenômenos (da sensibilidade apenas), mas na conexão de sua diversidade pelo *entendimento* (em uma aper- cepção), e, assim, a unidade da realidade suprema e a determinabilidade completa (possibilidade) de todas as coisas parecem repousar em um entendimento supremo, portanto em uma *inteligência* (N.A.).

[←143]

O conceito é sempre possível caso não se contradiga. Esta é a característica lógica da possibilidade, e seu objeto é assim distinguido do ***nihil negativum.*** Mas ele pode ser um conceito vazio, ainda assim, caso a realidade objetiva da síntese, pela qual o conceito ***é*** engendrado, não seja particularmente demonstrada; o que, no entanto, baseia-se sempre, tal como acima mostrado, em princípios da experiência possível, e não no princípio da análise (o princípio de contradição). Esta é uma advertência para que da possibilidade (lógica) do conceito não se infira de pronto a possibilidade (real) das coisas [N.A.],

[←144]

Essa conclusão é muito conhecida para que eu precisasse apresentá-la aqui detalhadamente. Ela se baseia na lei natural, supostamente transcendental, da causalidade: que todo contingente tem sua causa, e esta, sendo por seu turno contingente, também tem de ter uma causa, até que a série das causas subordinadas umas às outras tenha de terminar em uma causa absolutamente necessária, sem a qual ela não teria completude [N.A.J.

[←145]

Não é uma moral teológica, pois esta contém leis morais que *pressupõem* a existência de um regente supremo do mundo, ao passo que a teologia moral é uma convicção quanto à existência de um ser supremo que se funda em leis morais [N.A.].

[←146]

A variedade de entes não deve ser diminuída precipitadamente [N.A.].

[←147]

Não há vácuo de formas (N.A.).

[←148]

Há um contínuo de formas [N.A.].

[←149]

Contínuo das espécies (da forma lógica) [N.A.],

[←150]

Lei do contínuo na natureza [N.A.],

[←151]

A vantagem proporcionada por uma forma esférica da Terra é bastante conhecida; poucos sabem, contudo, que somente o seu achatamento como um ovoide impede que as protuberâncias de terra firme, ou mesmo montanhas menores, produzidas talvez por terremotos, desloquem continua e significativamente, em um tempo não tão longo, o eixo da Terra; o que ocorreria se a divisão da Terra sob a linha do Equador não fosse uma montanha tão pesada que o impulso de todas as outras montanhas jamais poderia retirá-la de seu lugar, percepti- velmente, em relação ao eixo. E, no entanto, esse sábio arranjo *é* explicado sem pudores a partir do equilíbrio da outrora fluida massa terrestre [N.A.].

[←152]

Assim os antigos dialéticos denominavam um paralogismo que se expressava do seguinte modo: se faz parte do seu destino que você deva curar-se dessa doença, então isso ocorrerá de qualquer modo, quer recorra a um médico ou não. Cícero diz que esse tipo de inferência tem tal nome porque não resta qualquer uso da razão na vida de quem o segue. E por esta razão que dou o mesmo nome ao argumento sofístico da razão pura [N.A.J.

[←153]

Aquilo que eu disse anteriormente sobre a ideia psicológica, e sobre sua destinação própria como princípio para o uso meramente regulativo da razão me exime de entrar em uma discussão prolixa para elucidar ainda mais detidamente a ilusão transcendental pela qual aquela unidade sistemática de todo o diverso do sentido interno ***é*** representada hipostaticamente. 0 procedimento é aqui bastante similar àquele que a crítica observa em relação ao ideal teológico [N.A.].

[←154]

Eu bem sei que na linguagem das escolas se costuma empregar os nomes ***disciplina e*** instrução como equivalentes. Mas há tantos casos em sentido contrário, quando a primeira expressão, como ***cultivo,*** distingue-se cuidadosamente da segunda como ***ensinamento,*** e a natureza das coisas exige por si mesma que se conservem as únicas expressões compatíveis com essa distinção, que eu gostaria que jamais se permitisse empregar aquela palavra com um significado diferente do negativo |N.A.].

[←155]

Por meio do conceito de causa eu saio de fato do conceito empírico de um acontecimento (que algo aconteça), mas passo não à intuição que expõe ***in concreto*** o conceito de causa, e sim às condições do tempo em geral que teriam de ser encontradas na experiência em conformidade com o conceito de causa. Eu procedo apenas segundo conceitos, portanto, e não posso proceder por meio da construção de conceitos, pois o conceito é uma regra da síntese das percepções, e estas não são intuições puras e, portanto, não podem ser ***dadas a priori*** [N.A.].

[←156]

Completude ***(Ausführlichkeit)*** denota a clareza e suficiência das características; os limites ***(Grenzen)*** significam a precisão, i. e., que nada além delas pertence ao conceito; mas originariamente ***(ursprünglich)*** denota que essa determinação de limites não é derivada de outra parte e, portanto, não exige uma prova; isto tornaria a suposta definição incapaz de ficar no topo de todos os juízos sobre um objeto [N.A.J.

[←157]

Kant indica primeiro as palavras de origem latina, embora já germanizadas, *Exposition*, *Explication*, *Declaration* e *Definition*. A palavra *Erklärung*, de origem teutônica, seria a única equivalente a todas essas expressões. A exemplo de Santos e Morujão, Rohden e Moosburger, e Esposito, optamos por manter a palavra *Erklärung* em alemão, no corpo do texto, pois, além de Kant referir-se explicitamente ao caso da língua alemã, qualquer outra solução tomaria a frase pouco compreensível - seria necessário ou repetir uma das quatro primeiras, como fez Caimi, ou introduzir uma quinta, como fez Guyer (*explanation*), e assim perder de vista a sinonímia estabelecida por Kant entre *Erklärung* e os quatro termos oriundos do latim. Na frase seguinte, contudo, em que *Erklärung* e *Definition* aparecem com sentidos um pouco diversos (estabelecidos graças ao adjetivo *philosophische*, em *philosophische Erklärungen*, e ao predicado *Ehrenname*, vinculado a *Definition* em *Ehrenname der Definition*), optamos por traduzir *Erklärungen* por “explicações”, sem sair com isso do campo de possibilidades estabelecido pelas quatro palavras de origem latina, e sem criar a estranheza de dizer que as “definições filosóficas” não merecem o nome de “definição”. Vale o mesmo para o verbo *erklären* com que se encerra a frase, e que traduzimos por “explicam” [N.T.].

[←158]

Na filosofia são abundantes as definições equivocadas, notadamente aquelas que, embora de fato contenham elementos para a definição, não a completam ainda. Caso não se pudesse começar nada com um conceito antes de tê-lo definido, as coisas iriam mal para todo filosofar. Como, no entanto, havendo elementos suficientes (da decomposição), pode-se sempre fazer um uso bom e seguro dos conceitos, também as definições incompletas, i. e., proposições que ainda não são definições, mas são de resto verdadeiras e, portanto, aproximações de definições, podem ser usadas de maneira bastante proveitosa. A definição pertence à matemática ad ***esse,*** e à filosofia ***ad melius esse.*** Chegar a isso é bom, mas em geral muito difícil. E os juristas ainda procuram uma definição para o seu conceito de direito [N.A.].

[←159]

Todos os conceitos práticos dizem respeito a objetos da satisfação ou insatisfação, i. e., do prazer e desprazer, portanto a objetos que, ao menos indiretamente, são objetos de nosso sentimento. Como este, no entanto, não é um poder de representar coisas, mas está fora de todos os poderes cognitivos, os elementos de nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer ou ao desprazer, pertencem à fdosofia prática, e não ao conjunto da filosofia transcendental, que só lida com conhecimentos puros *a priori* [N.A.J.

[←160]

A mente humana assume um interesse natural na moralidade (tal como ocorre necessariamente, segundo acredito, com todo ser racional) mesmo que ele não seja indiviso nem irresistível em termos práticos. Reforcem e ampliem esse interesse, e vocês considerarão a razão suficientemente dócil, e mesmo esclarecida, para unir também o interesse especulativo ao prático. Se, no entanto, não se preocuparem antes em formar homens bons, ao menos parcialmente, jamais farão deles homens de fé genuína [N.A.J.

[←161]

O *conceito mundano* é aqui o conceito que concerne àquilo que interessa necessariamente a todos; assim, eu só determino o propósito de uma ciência segundo *conceitos escolásticos* quando ela é considerada como uma das habilidades necessárias para certos fins fortuitos [N.A.).

[←162]

Não se pense que eu entendo aí aquilo que habitualmente se denomina *physica generalis*, *e* que é mais matemática do que filosofia da natureza. Pois a metafísica da natureza se separa inteiramente da matemática, não pode oferecer nem de perto a compreensão ampliadora que esta oferece, mas é muito importante em relação à crítica do conhecimento intelectual puro aplicado à natureza. Na falta dela, os próprios matemáticos, dependendo de certos conceitos - que na verdade são metafísicos -, sobrecarregam a doutrina da natureza, desapercebidamente, com hipóteses que, em uma crítica desses princípios, desaparecem sem que o uso da matemática nesse campo (que é inteiramente indispensável) seja por isso minimamente prejudicado [N.A.].

Table of Contents

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO
PREFACIO A SEGUNDA EDIÇÃO
INTRODUÇÃO
I. Da diferença entre conhecimento puro e empírico
II. Nós possuímos certos conhecimentos a priori, e mesmo o entendimento comum nunca carece deles
III. A filosofia necessita de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e o alcance d
IV. Da diferença entre juízos analíticos e sintéticos
V. Os juízos sintéticos a priori estão contidos como princípios em todas as ciências teóricas da raz
VI. Problema geral da razão pura
VII. Ideia e divisão de uma ciência particular sob o nome de uma crítica da razão pura
INTRODUÇÃO
I. Ideia da filosofia transcendental
Da diferença entre juízos analíticos e sintéticos
II. Divisão da filosofia transcendental
PRIMEIRA PARTE
§ 1
§ 2. Exposição metafísica desse conceito
§ 3. Exposição transcendental do conceito de espaço
§ 4. Exposição metafísica do conceito de tempo
§ 5. Exposição transcendental do conceito de tempo
§ 6. Conclusões a partir desses conceitos
§ 7. Elucidação
§ 8. Observações gerais sobre a estética transcendental
Conclusão da estética transcendental
SEGUNDA PARTE
Introdução: Ideia de uma lógica transcendental
I. Da lógica em geral
II. Da lógica transcendental
IV. Da divisão da lógica transcendental em analítica e dialética transcendentais
Primeira divisão: Analítica transcendental em dois livros e seus diferentes capítulos e seções
PRIMEIRO LIVRO: A ANALÍTICA DOS CONCEITOS

Primeiro capítulo: Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento
§ 9. Da função lógica do entendimento nos juízos
§ 10. Dos conceitos puros do entendimento ou categorias
§ 11
§ 12
Segundo capítulo: Da dedução dos conceitos puros do entendimento
§ 13. Dos princípios de uma dedução transcendental em geral
§ 14. Passagem para a dedução transcendental das categorias
§ 15. Da possibilidade de unia ligação em geral
§ 16. Da unidade originariamente sintética da apercepção
§ 17.O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do entendiment
§ 18. O que é a unidade objetiva da autoconsciência
§ 19. A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos nel
§ 20. Todas as intuições sensíveis estão sob as categorias como únicas condições sob as quais o dive
§ 21. Observação
§ 22. As categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, senão a sua aplicação aos obj
§ 23
§ 24. Da aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral
§ 25
§ 26. Dedução transcendental do uso universalmente possível dos conceitos puros do entendimento na e
§ 27. Resultado dessa dedução dos conceitos do entendimento
Segundo capítulo: Da dedução dos conceitos puros do entendimento
Primeira seção
Segunda seção: Dos fundamentos a priori para a possibilidade da experiência
1) Da síntese da apreensão na intuição.
2) Da síntese da reprodução na imaginação.
3) Da síntese do reconhecimento no conceito.
4) Explicação provisória da possibilidade das categorias como conhecimentos a priori.
Terceira seção: Da relação do entendimento a objetos em geral e da possibilidade de conhecê-los a pr
Representação sumária da correção e única possibilidade dessa dedução dos conceitos puros do entendi
SEGUNDO LIVRO: A ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS
Introdução: Da faculdade transcendental de julgar em geral «•

Primeiro capítulo: Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento
Segundo capítulo: Sistema de todos os princípios do entendimento puro
Primeira seção: Do princípio supremo de todos os juízos analíticos
Segunda seção: Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos
Terceira seção: Representação sistemática de todos os princípios sintéticos do mesmo
Refutação do idealismo
Observação geral ao sistema dos princípios
Terceiro capítulo: Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em phaenomena e noumena
Apêndice „
Observação à anfibolia dos conceitos da reflexão
Segunda divisão: Dialética transcendental em dois livros e seus diferentes capítulos e seções
II. Da razão pura como sede da ilusão transcendental
A. Da razão em geral
B. Do uso lógico da razão
C. Do uso puro da razão
PRIMEIRO LIVRO: DOS CONCEITOS DA RAZÃO PURA
Primeira seção: Das ideias em geral
Segunda seção: Das ideias transcendentais
Terceira seção: Sistema das ideias transcendentais
SEGUNDO LIVRO: DAS INFERÊNCIAS DIALÉTICAS DA RAZÃO PURA
Primeiro capítulo: Dos paralogismos da razão pura
Refutação da prova mendelsohniana da permanência da alma.
Conclusão da solução do paralogismo psicológico
Observação geral concernente à passagem da psicologia racional à cosmologia
Primeiro capítulo: Dos paralogismos da razão pura
Primeiro paralogismo: Da substancialidade
Crítica do segundo paralogismo da psicologia transcendental
Terceiro paralogismo, da personalidade
O quarto paralogismo, da idealidade (da relação externa).
SEGUNDO LIVRO DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL Segundo capítulo: A antinomia da razão pura
Primeira seção: Sistema das ideias cosmológicas
Segunda seção: Antitética da razão pura
Primeiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura
Segundo conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura
Terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura
Quarto conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura
Terceira seção: Do interesse da razão neste seu conflito

Quarta seção: Dos problemas transcendentais da razão pura, na medida em que devem, absolutamente, po
Quinta seção: Representação cética das questões cosmológicas por meio de todas as quatro ideias tran
Sexta seção: O idealismo transcendental como chave para solucionar a dialética cosmológica
Sétima seção: Resolução crítica do conflito cosmológico da razão comigo mesma
Oitava seção: Princípio regulativo da razão pura em relação às ideias cosmológicas
Nona seção: Do uso empírico do princípio regulativo da razão em relação a todas as ideias cosmológic
I. Solução da ideia cosmológica da totalidade da composição dos fenômenos em um todo do mundo
II. Solução da ideia cosmológica da totalidade da divisão de um todo dado na intuição
III. Solução das ideias cosmológicas da totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir
Terceiro capítulo: O ideal da razão pura
Primeira seção: Do ideal em geral
Segunda seção: Do ideal transcendental (prototypon transcendentale)
Terceira seção: Dos argumentos da razão especulativa para inferir a existência de um ser supremo
Quarta seção: Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus
Quinta seção: Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus
Sexta seção: Da impossibilidade da prova físico-teológica
Sétima seção: Crítica de toda teologia baseada em princípios especulativos da razão
Apêndice à dialética transcendental: Do uso regulativo das ideias da razão pura
Do propósito último da dialética natural da razão humana
PRIMEIRO CAPÍTULO
PRIMEIRA SEÇAO: A DISCIPLINA DA RAZAO PURA NO USO DOGMÁTICO
SEGUNDA SEÇÃO: A DISCIPLINA DA RAZAO PURA EM RELAÇÃO AO SEU USO POLÊMICO
Da impossibilidade de um apaziguamento cético da razão que se encontra em desunião consigo mesma
TERCEIRA SEÇÃO: A DISCIPLINA DA RAZÃO EM RELAÇÃO ÀS HIPÓTESES
QUARTA SEÇAO: A DISCIPLINA DA RAZAO PURA EM RELAÇÃO ÀS SUAS PROVAS
SEGUNDO CAPÍTULO
PRIMEIRA SEÇÃO: DO FIM ÚLTIMO DO USO PURO DE NOSSA RAZÃO

SEGUNDA SEÇAO: DO IDEAL DO BEM SUPREMO COMO UM FUNDAMENTO DE DETERMINAÇÃO DO FIM ÚLTIMO DA RAZÃO PUR
TERCEIRA SEÇÃO: OPINIÃO, SABER E FÉ
TERCEIRO CAPITULO
QUARTO CAPITULO
GLOSSÁRIO